



vida y pensamiento



HALOM EN ENTROAMERICA

1988
ón del Seminario Bíblico Latinoamericano

VIDA Y PENSAMIENTO es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

Apartado 901
1000 – San José, Costa Rica

205

Vida y Pensamiento. – Vol. 8, No. 1 (1988) – San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v.: 24 cm.

semestral

1. Teología – revistas



Shalom en Centroamérica

Presentación

¿Cómo hablar del *shalom*, la paz, en medio del sufrimiento y las guerras de América Central? Más fundamentalmente, ¿por qué hablar de la paz -- y de las guerras y sus causas -- cuando la mayor parte de nuestro pueblo evangélico en la región prefiere no asumir este aspecto de nuestra realidad?

Como comunidad de fe y comunidad académica enraizada en Centroamérica, pero con perspectiva ampliamente latinoamericana, el Seminario Bíblico se abre tanto a esta realidad eclesial como al complejo socio-económica y política en que esta se sitúa. Por esta razón hemos querido abordar la cuestión de *Shalom en Centroamérica* en estrecha relación con nuestra tarea de iglesia, y trazando el origen y el desarrollo del tema desde las fuentes bíblicas. El trabajo teológico-pastoral que así va tomando forma siempre está impulsado y orientado por el análisis de la realidad en que surge y a que se dirige.

Partiendo de esta realidad, los profesores Roy May, Ricardo Foulkes y Pablo Jiménez exploran las vetas del Antiguo y Nuevo Testamento, nos aportan material bíblico, y nos sugieren las implicaciones de este para la iglesia y la sociedad hoy. Se presenta apareado con el trabajo exegético de Pablo Jiménez sobre Efesios 2 un trabajo expositivo-pastoral de Pablo Barrera sobre el mismo texto bíblico. Aun cuando cada uno de ellos atiende con prioridad a una mitad del binomio exégesis-exposición, en ninguno de los dos se ausenta la preocupación por la otra. Con esto dan testimonio de esa circulación hermenéutica que exige una constante interrelación entre texto antiguo y contexto actual. Para enriquecer más el estudio bíblico en esta relación, Pablo Jiménez reseña también dos libros.

Como la circulación hermenéutica en el tema de la paz deberá darse también en relación con aspectos contextuales específicos, con el artículo sobre la paz desde la perspectiva de la mujer hemos querido aportar una óptica particular, existencial y urgente, al estudio del *shalom*.

Además del aporte de estudios y escritos sobre el tema de la paz, se siente en el SBL la necesidad de que la lucha por la paz y la justicia sea incorporada al programa académico como parte del currículo. Un primer ensayo en este sentido será desarrollado durante el segundo semestre del presente año por medio del curso Pastoral de la paz en Centroamérica, que Ross Kinsler describe en sus alcances internacionales.

Para vivir auténticamente nuestra realidad nos abocamos también a analizarla, y en esta tarea nos ayuda Roy May, primero con sus percepciones sobre el manejo del tema de la paz en Costa Rica y luego con su reseña de un grupo de tres libros que iluminan la situación de guerra en Centroamérica. Con su presentación de otros dos libros, teológicos estos, nos señala algunos recursos para la reflexión ética que esta situación exige. Otro recurso lo encontramos en el camino ya recorrido por compañeros y hermanos en otras partes de América Latina a través de las últimas dos décadas. Participante de este proceso desde hace muchos años, Mortimer Arias traza para las nuevas generaciones el itinerario ya

logrado por teólogos protestantes latinoamericanos, y luego, en una reseña, entra en debate con otro punto de vista sobre el mismo panorama teológico.

Antes del análisis académico de la realidad está la experiencia vital de ella, que es captada y plasmada por poetas que nos ayudan a verla y sentirla de modo distinto. Janet W. May nos presenta a varios de ellos en su reseña de dos libros de poesía con olor a tierra y sangre centroamericanas.

Ha sido el deseo de todos los compañeros del Seminario Bíblico que este número de *Vida y Pensamiento* haga su aporte al logro del *shalom* de Dios que tanto se necesita en Centroamérica. En este proyecto esperamos contar también con la compañía de nuestros lectores en muchas otras partes del mundo.

Irene W. de Foulkes
Directora Vida y Pensamiento

Vida y Pensamiento Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica. Seminario Bíblico Latinoamericano

¿Queda un reposo para Centroamérica?

Un aporte bíblico-teológico hacia la paz

Roy H. May

Después de años de opresión social y política, violencia sin piedad, injerencia extranjera y una degeneración económica marcada por una deuda externa sofocante, el anhelo profundo de los centroamericanos es una paz que signifique un verdadero descanso. Desean espacio donde pueden respirar tranquilamente sin miedo y con seguridad. Verdaderamente, buscan un reposo sabático.

Significativamente, el reposo sabático es un concepto esencial para la ética véterotestamentaria, y siempre contiene tantos imperativos como promesas. Es retomado en el Nuevo Testamento como la esperanza escatológica que trae el compromiso con Jesucristo. En varias formas y maneras, los escritores bíblicos se refieren a "sabático" y "reposo" unas 460 veces, mayormente como expresión teológico-ética, ligada a la obediencia y a la promesa salvífica. Es, en verdad, un tema central que merece investigación. Pero merece investigación no solo por su centralidad bíblica, sino mayormente por su relevancia frente a la realidad conflictiva e injusta que vive la mayor parte de la población centroamericana. El reposo sabático apunta a la paz, la justicia y el bienestar humano, como el propósito y la promesa a la historia misma y así, señala la tarea ética cristiana.

Aunque cruza todas las grandes tradiciones literarias del Antiguo Testamento (JEPD), el reposo sabático es mayormente de origen sacerdotal, asociado especialmente con la creación (P) (Gn. 2.1-4) y yuxtapuesto a la tradición de Sinaí (J) (Ex. 31.12-17).

Enfatiza el pacto entre Dios e Israel. Guardar el sábado fue visto como la señal de ese Pacto. El concepto se desarrolló plenamente durante el período de la monarquía, asumió nueva importancia en el período profético (Jeremías 34; Ezequiel 20), y se hizo especialmente prominente en el período post-exilio (Isa. 58.13-14). Así, el concepto y el significado del reposo sabático se desarrollaron con el transcurso del tiempo, aunque siempre mantenían ciertas constantes.

Profesor de teología sistemática y ética social, el Dr. Roy May trabajó durante muchos años con la Iglesia Metodista Evangélica de Bolivia antes de integrarse al SBL en el año 1986. Es conocido en el área de pastoral de la tierra por su libro *Los pobres de la tierra* (San José: DEI, 1987).

Lo que intentamos hacer en este artículo es trazar las continuidades en su uso y preocupación teológica, para dibujar en grandes razgos la importancia del reposo sabático para la ética de Israel. Luego, plantearemos algunos aspectos de la tarea ética desde Centroamérica, que se desprenden de este concepto bíblico tan rico en significado.

1. Reposo como segundo momento

Para el propósito de este estudio, usaremos tres textos que ilustran el concepto del reposo sabático: Génesis 2.1-3; Josué 11.23 y Hebreos 4.1-3, 9-11. Sin embargo, se hará referencia a otros textos cuando sean relevantes para la discusión.

En estos textos vemos que se usa reposo en cuatro instancias:

a. después de haber hecho la creación;
b. después de asegurar y repartir la tierra;
c. después de acabar las peleas entre vecinos;
d. después de una vida de obediencia.[1]

Inmediatamente vemos que el reposo está intimamente ligado con el trabajo: el reposo viene después de trabajar. Reposo-trabajo forman una sola unidad. Tal vez se puede trabajar sin descansar, pero no se puede reposar sin haber trabajado. Su uso en el Antiguo Testamento sugiere, entonces, que el reposo es la promesa que se cumple sólo después de haber cumplido activamente la voluntad de Dios.

El libro de Hebreos subraya esta misma sugerencia. Obediencia no es una sumisión pasiva a Dios; más bien, es unirse con los designios de Dios para hacer de la vida un servicio a él.[2] Esto también significa trabajar. Entonces los que no obedecen, es decir, los que no trabajan, no descansarán. Aquí "creer", que es la preocupación explícita del autor de Hebreos, tiene sentido activo. Con el mismo sentido de "obedecer", "creer" es hacer la voluntad de Dios. Es comprometerse activamente con su obra, no retirarse resignadamente a repetir un credo.

Para la ética cristiana, el uso de "reposo" en los dos testamentos es instructivo. Indica claramente que no está justificado el uso del concepto como sinónimo de pasividad, la resignación, u otra falta de responsabilidad. El reposo es siempre un segundo momento; el primer momento siempre es el compromiso activo. Sin trabajo previo, no habrá descanso.

2. El trabajo que posibilita el reposo

Surge aquí una importante pregunta: ¿Cuál es el trabajo que desemboca en o que posibilita el reposo? La respuesta se puede descubrir en el uso mismo del término. En la Biblia el reposo, junto con el sabático,[3] siempre están ligados a la justicia y al ordenamiento de la historia humana según la voluntad de Dios. Podemos ver esto expresado según tres importantes temas teológicos: 1) la creación, 2) la tierra, 3) la paz.

2.1 La creación

Siguiendo a Von Rad[4], podemos concluir que la obra creativa de Dios significa el establecimiento de la justicia en medio de la injusticia. Según las imágenes que emplea el autor de Génesis, el vacío, el desorden y las tinieblas "sobre la faz del abismo" (Gén. 1.2) significaban las fuerzas malignas e injustas que dominaban el cosmos. En medio de esa realidad, Dios creó --estableció-- el firmamento, el orden y la luz. Puso en el orden correcto todas las relaciones de la vida. Es decir, impuso la justicia como el propósito mismo de la creación. Así, la obra creativa de Dios era "el primer acto salvífico"[5], porque

salvó o liberó al cosmos del dominio del caos o de la injusticia. Dios se estableció como el Dios del orden (justicia), que conquistó el desorden (injusticia) y puso en marcha la historia misma.[6]

Al mismo tiempo, como parte esencial del orden, la creación significaba el establecimiento de un estado primitivo de paz, donde el derecho de matar fue prohibido tanto al ser humnano como a los animales. Todos debían vivir en armonía, según el propósito creativo de Dios (cp. Is. 11.6-9).[7]

Este texto sobre la creación culmina con el sétimo día, el sábado, en que Dios reposó y que, más tarde, se puso como imperativo de descanso para todos. Sabático y descanso están inseparablemente ligados, como se descubre en casi todas las veces que se los cita en la Biblia. Este primer sábado, el descanso de Dios, apunta a la plenitud y la culminación de la creación. Implica una historia perfectamente ordenada, donde la paz, la justicia y el bienestar dominan y donde el Dios creador es soberano.

Cuando se instituyó el sábado como día de reposo para todo Israel, la relación entre reposo sabático y la justicia (creación) se hizo claro. En el sábado, *nadie* podía trabajar: aun los siervos (y las bestias) eran librados aquel día (Ex. 20.10). Es decir, los amos ricos no podían exigir servicios o trabajos de sus siervos, empleados y otros bajo su poder, pues ellos también tanían derecho al descanso. Hoy día, ¡cuántas veces los fines de semana los sectores sociales acomodados van al campo para un paseo familiar, pero llevando consigo a las sirvientas para cuidar a los niños mientras los padres descansan! Algunos de los conflictos laborales más sangrientos se han librado por el derecho del trabajador al descanso, después de ocho horas de trabajo.[8] Es decir, el reposo no es privilegio de una élite; es para todos. Lo que simboliza el reposo sabático, entonces, es un orden social en que no haya diferencia de poder y privilegio que permita a unos el reposo, mientras que a otros no. Como dice el exegeta Walter Brueggemann, "El sábado es un día de igualdad revolucionaria".[9] Este era el propósito de la creación que se celebraba en el reposo.

Teológicamente, *el descanso de Dios* fue interpretado como un signo del Pacto de Dios con la creación. Afirmaba no solo que la obra era buena, sino que la presencia de Dios continuaba en ella. *El descanso del pueblo*, como respuesta, fue visto como un don de Dios que les daba bienestar y protección para que vivieran en paz. El sábado señala fe y confianza en el Dios Creador, que tiene suficiente confianza en el futuro como para descansar y aun da la creación como un don a la humanidad. Esto significa que en última instancia el mundo está en las manos de Dios. Significa el establecimiento de la paz y el fin de la explotación y la dominación; significa respeto al orden de la creación. Así, simboliza también la clase de mundo que Dios quiere. Por lo tanto, el reposo sabático es en sí una promesa para la historia humana.[10]

2.2 La tierra

Frecuentamente el reposo sabático está ligado al tema de la tierra. Había reposo después de asegurar y repartir la tierra (Josué 11.23). Cada siete años había que celebrar el año sabático, cuyo eje central era dejar descansar la tierra. En el año del jubileo, cada cincuenta años, se intensificaba el año sabático, no solo con el descanso de la tierra, sino con todo el reordenamiento de la sociedad a partir de la devolución de la tierra a sus dueños originales (Lev. 25). El jubileo expresaba la visión profética de una sociedad realmente justa e igualitaria.[11]

La vida de Israel dependía de la tierra, pues era un pueblo agrícola. El propósito de dejar reposar la tierra era que produjera los recursos de la vida. Sin duda, la razón material de la política del descanso de la tierra fue ecológica. Dejar descansar la tierra es una práctica antiquísima para controlar las plagas y reponer la fertilidad del suelo.

Teológicamente, la práctica significaba respeto básico a la tierra misma y, por extensión, al Dios que daba los recursos de la vida, pues la tierra era la fuente de la vida.[12] Por eso el reposo de la tierra entró en el esquema de la justicia.

Poder repartir la tierra significaba poder establecer la justicia. En Israel la organización socio-económica se daba a partir de la propiedad de la tierra. Este hecho era la base de la justicia social. Todos tenían que tener acceso a su parte, es decir, su porción o heredad, en forma igual. La distribución fue por suertes para que todos tuvieran la misma oportunidad de tener una parcela de tierra buena. Ninguna familia quedó sin ella. El jubileo demuestra que el hecho de que alguno acumulara tierra, y así despojara a otros del medio principal de sostener la vida, era contrario a la moral de Israel. El reposo estaba prometido después de repartir la tierra en forma equitativa, lo cual aseguraba el acceso de todos al medio de producción principal.[13]

Poder repartir la tierra significaba también librar al pueblo del dominio de otros para poder poner en marcha el proyecto propio de Dios. Implicaba la integridad nacional del pueblo y el comienzo de una nueva historia.[14]

El reposo sabático ligado a la tierra significaba el ordenamiento y el reordenamiento socio-económico, para asegurar la justicia y la igualdad.

2.3 La paz

Reposo también es sinónimo de paz. Dios da reposo cuando terminan las peleas entre vecinos, se establece la fraternidad y finalizan las guerras. Esto es evidente en la tradición de la toma de la tierra prometida, especialmente en Josué y Jueces.

La gran promesa era la paz, el reposo de la guerra. Vez tras vez se encuentra el refrán "y la tierra descansó de la guerra" (Jos. 14.15); y "diera reposo a Israel de todos sus enemigos? (Jos. 23.1); "y reposó la tierra" de la guerra (Jue. 3.11); "y la tierra reposó..." (Jue. 5.31); etc. Reposo significaba paz. Era el shalom que implicaba más que simple ausencia de la guerra. Implicaba el bienestar, relaciones correctas, la salud y la plenitud de la vida. Era el reposo que era seguridad y justicia. Era la presencia de Dios (Ex. 33.14; Rut 1.9; Jer. 6.16). Reposo sabático y shalom van juntos, el uno apuntando al otro.

2.4 Resumen

El uso de reposo con la creación, la tierra y la paz, indica, entonces, que el trabajo previo que permite el descanso es la lucha por la justicia: el ordenamiento de la historia para poner fin no solo a la guerra, sino también a la explotación y la dominación, para poder asegurar a todos el acceso a los medios de la vida (la tierra). Significa ponerse al servicio de la paz, para establecer la seguridad y la plenitud de la vida.

El reposo sabático se convertía así en el principio organizador de la ética del Antiguo Testamento. Esto es muy evidente en Isaías 58. El texto sobre el "ayuno verdadero" enfoca claramente la demanda de la justicia para los pobres y la liberación de los oprimidos. Todo el texto es un resumen de la ética del Antiguo Testamento. Termina (vv.13-14) relacionando el ayuno verdadero con el día de reposo. Es el sábado lo que resume esta ética del ayuno verdadero. La práctica del reposo sabático implicaba toda una manera de vivir según el Pacto que Dios hizo con Israel. Entonces, no practicar el reposo sabático, o no tomar el sábado en serio como el centro de la vida misma, era igual que rechazar el Pacto y así "profanar" los sábados.

3. El sábado y los profetas

La profanación de los sábados fue, precisamente, la denuncia profética contra Israel que, según Jeremías y Ezequiel, resultó en el Exilio. Jeremías 34.12-22 es una clara referencia al jubileo -- la proclamación sabática de la libertad ligada a la tradición de la tierra. Porque Israel no observó plenamente el jubileo, el profeta denunció su destrucción. Ezequiel condenó a Israel porque "profanaron en gran manera" (Ez. 20.13) los días de reposo que, según el profeta, fueron instituidos como "señal" entre Dios e Israel "para que supiesen que yo soy Jehová que los santificó" (Ez. 20.12). Esta ira profética solo subraya la gran importacia que tenía el reposo sabático para la ética de Israel. Entre las naciones del mundo, Israel era la nación del sábado. Este era el centro y propósito de su vida nacional. No practicar el reposo sabático significaba el rechazo de su propia identidad y origen. Sin el sábado, Israel no existía.

4. El reposo sabático en el Nuevo Testamento

El tema del reposo sabático se retoma en el Nuevo Testamento. Jesús es el Señor del sábado (Mr. 2.28) que reivindica el sentido verdadera del reposo (Mr. 2.27). Es Jesús mismo quien da el descanso (Mt. 11.28).

Pero es en Hebreos donde se pone el reposo sabático en el centro teológico, como la gran promesa que Dios tiene para su pueblo. Es el propósito mismo de la vida con Dios. "Por lo tanto, queda un reposo para el pueblo de Dios" (Heb. 4.9). El reposo tiene carácter dinámico. Tiene un alcance profético no solo al mirar hacia atrás al descanso de Dios en el séptimo día, sino también viendo hacia adelante al trabajo no cumplido de Dios.[15]

Para el autor de la epístola, el reposo significa la paz y la rectitud. "Seguid la paz con todos, y la santidad sin la cual nadie verá al Señor" (Heb. 12.14). Como indica un comentarista:

> Podemos traducir "reposo" como resolución de la tormenta (paz) y la rectificación de lo errado (rectitud o justicia). En términos personales esto quiere decir realización al hacer lo que es correcto, no pasividad asumida en una pose pía. En términos sociales significa la justicia que viene de la armonía en toda la creación de Dios, no un orden donde provalece la explotación.[16]

En Hebreos, el reposo que Dios promete es fundamentalmente el vivir en paz y rectitud.[17]

Sin embargo, esta promesa se cumplirá solo después de una vida de trabajo; es decir, una vida de obediencia (Heb. 4.6,11). Otra vez vemos el nexo trabajo-descanso. No hay uno sin el otro.

5. El sentido escatológico

Aunque se práctica el reposo sabático en el presente, siempre apunta al futuro como promesa divina. Esto es especialmente prominente en Hebreos, pero la dimensión futurista del reposo no está ausente de su uso en el Antiguo Testamento. El reposo sabático siempre es escatológico porque apunta al futuro promisor de Dios. Como se explicó, el reposo sabático no solo mira hacia atrás a la obra cumplida de Dios, sino adelante hacia la realización plena de la voluntad de Dios. El pacto que el sábado señala está anclado en el pasado, pero su propósito fundamental es abrir paso hacia el futuro. Es mantener abierto el horizonte de la historia. Como "ya" pero "todavía no", el reposo sabático se convierte en una dialéctica: la promesa futura que contiene encuentra la realidad presente. En ese

encuentro se cambia el presente, y esto a su vez apunta hacia nuevas posibilidades futuras. La dialéctica sigue, y el reposo sabático asume dinámica histórica. El reposo sabático se convierte en la fuerza motriz de la ética, como la anticipación profética de la plenitud de la voluntad de Dios.

6. Hacia una ética centroamericana

Ciertamente el tema del reposo sabático ofrece muchos elementos para la ética cristiana desde América Central.

En primer lugar, la ética del reposo sabático es una ética activamente comprometida con la realidad. No es un descanso escapista que busca la esperanza o la promesa de Dios fuera de la historia misma. No permite la pasividad. Como hemos visto, se entra en el reposo después del trabajo o el compromiso, después de creer y obedecer. Así, cualquier intento de manipular el concepto del reposo sabático, para evitar la responsabilidad social, es una distorsión total del texto bíblico.

Más bien, el reposo sabático es un indicativo que requiere una respuesta. Esta es la estructura de la ética en la Biblia. Se presenta un indicativo que contiene o se convierte en un imperativo. Por ejemplo, podemos ver esta estructura en Ex. 3.9-10: "El clamor, pues, de los hijos de Israel ha venido delante de mí, y también he visto la opresión con que los egipcios los oprimen" (indicativo), "ven, por tanto, ahora, y te enviaré a Faraón, para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel" (imperativo). Lo vemos también en Deut. 5.15: "Acuérdate que fuiste siervo en tierra de Egipto, y que Jehová tu Dios te sacó de allá con mano fuerte y brazo extendido (indicativo). Por lo cual Jehová tu Dios te ha mandado que guardes el día de reposo (imperativo). En el Nuevo Testamento, por ejemplo, 1 Juan 4.19: Nosotros le amamos a él (imperativo), porque él nos amó primero" (indicativo).

El imperativo que el indicativo del sabático demanda es luchar por un nuevo orden histórico en el que no existan la dominación, la explotación y la violencia. Es crear las condiciones que prometen la seguridad personal y colectiva, en un ambiente de paz con justicia. Es asegurar el acceso de todos los medios necesarios para satisfacer sus necesidades primarias. Implica el respeto a la tierra, el mantenerla con salud, para que produzca los bienes que sustentan la vida misma. Es forjar una nueva historia caracterizada por la igualdad, la justicia y el bienestar humano. Así, como dice Brueggemann, "El reposo de Dios es la invitación a formar una nueva clase de comunidad humana".[18]

6.1 La promesa del reposo

En medio de la angustiada realidad de América Central, ¡qué promesa más esperanzadora que la del reposo! Descanso para las mayorías pobres de su lucha constante por el acceso mínimo a sus derechos y la participación plena en la vida nacional. Descanso para los campesinos de su lucha constante por tener una pequeña parcela de tierra para sostener a su familia. Descanso para la tierra de la contaminación y destrucción voraz, descanso de la violencia de las minas Claymore, los M-16s y aun los AK-47s, para poder vivir con seguridad, sin miedo.

La promesa del reposo sabático se impone con urgencia como el reto ético y pastoral en nuestro medio de agonía social institucionalizada. Pero esta realidad nos hace recordar que todavía no nos está permitido el reposo. Cierto que lo queremos, pero no lo podemos disfrutar mientras exista el sufrimiento y la opresión. Hay que trabajar, porque es en la medida en que nos comprometemos con la ética del reposo sabático que podemos anunciar con autenticidad que sí queda un reposo para Centroamérica.

NOTAS

1. Este esquema fue sugerido por los misioneros católicos del Vicariato de Darién, Panamá, durante un taller que dirigí en enero de 1987.
2. Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (Barcelona: Editorial Herder, 1973), p. 602.
3. Las palabras "reposo" y "sábado" no siempre se usan juntos; sin embargo, tienen un mismo significado o un significado afín, por lo menos en términos teológicos. Por eso, en este artículo se usan juntos. Para discusiones de su definición, véanse los artículos pertinentes en Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II. (Salamanca: Sígueme, 1980); y Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of New Testament*, un solo volúmen editado por Geoffrey W. Bomiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).
4. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, (Salamanca: Sígueme, 1975), Vol. I. p. 200s.
5. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1975), p. 201.
6. Lamentablemente, hoy el significado de orden se distorsiona para dar apoyo al statu quo. Cualquier confrontación con el orden establecido es, muchas veces, condenada. El apelar al orden como justificación o plataforma política por parte de los que en realidad oprimen al pueblo, es demasiado frecuente. Como cristianos también hemos dado prioridad al orden en detrimento de la justicia. Nos recuerda José Míguez Bonino que debemos preguntar "qué clase de orden es compatible con la justicia". El punto fijo ha de ser la justicia porque "justicia es la fundación de orden". *Toward a Christian Political Ethic* (Philadelphia: Fortress, 1983), p. 86. Debemos recuperar el significado bíblico del orden.
7. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, p. 197.
8. El Día Internacional del Trabajo tiene su origen en la lucha por el jornal de ocho horas. Los sindicatos de Chicago declararon el 1º de mayo de 1886 como la fecha última para la implementación de la jornada de ocho horas. Aquel día, más de 340.000 obreros en 12.000 fábricas por todo Estados Unidos entraron en huelga. Las manifestaciones seguían por varios días, especialmente en Chicago. En esa ciudad el 4 de mayo de 1886, en medio de una manifestación masiva en Haymarket Square, explotó una bomba tirada hacia la policía. La policía respondió disparando indiscriminadamente hacia los manifestantes. Al fin, siete policías murieron. Nunca se pudo identificar a las personas culpables de haber tirado la bomba. Sin embargo, el estado de Illinois ejecutó en la horca a cuatro de los principales dirigentes sindicalistas, todos inocentes. Véase Lesley Wischmann, "Remembering the Haymarket Anarchists: A Hundred Years Later", *Monthly Review* 39 (octubre, 1987).
9. Walter Brueggemann, *Génesis* (Atlanta: John Knox, 1982), p. 35.
10. Roy H. May, *Los pobres de la tierra: Hacia una pastoral de la tierra* (San José: DEI, 1986), p. 57.
11. Recientemente la importancia teológica del jubileo y su relación con el Reino de Dios ha sido desarrollado por varios autores. Véase Mortimer Arias, "Misión y liberación: la proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús y en la misión cristiana hoy", *Vida y Pensamiento* 3/1-2 (1983); Tomás Hanks. *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas* (Miami: Editorial Caribe-Colección CELEP, 1982). especialmente el capítulo 4; Sharon H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee, Images for Ethics and Christology.* (Philadelphia: Fortress, 1985).
12. R. May, *op. cit.*, p. 54.
13. *Ibid.*, pp. 52-57.
14. Roy H. May, Tierra y Pastoral", *Pasos*, Nº 14 (noviembre, 1987).
15. R. May, *Los pobres de la tierra, op. cit.*, p. 62.
16. Roy I. Sano, *Outside the Gate, A Study of the Letter to the Hebrews.* (New York: General Board of Global Ministries, Education and Cultivation Division for the Women's Division, 1980), pp. 42,48.
17. May, *Los pobres de la tierra, op. cit.*, p. 63.
18. Brueggemann, *Genesis*, p. 36.

Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

"Mi paz os dejo"

Leer Jn. 14.27 desde América Central

Ricardo Foulkes B.

1. Uso del pasaje en las iglesias

Generalmente los predicadores citan las palabras referidas por Juan, "Les doy [a ustedes] mi paz", en uno de dos sentidos: psicologizante o corporativo.

1.1 Sentido psicologizante

Según esta interpretación — con mucho la más común — Jesús asegura a sus discípulos, asustados por el anuncio de la pronta muerte de su Maestro, que cada uno de ellos tendrá una ministración tranquilizadora del "Espíritu Santo, el Consolador" (14.26, RVR). Así que no habrá razón para "angustiarse" o "tener miedo" (14.27, VP), porque Jesús habrá de regresar después de la muerte (14.18), o dicho de otra manera, el Espíritu enviado por el Padre (14.26) dará fortaleza y seguridad a cada creyente. Para los cristianos de hoy, esto significa entonces que cuando sentimos amenazada nuestra "paz en el alma", Cristo responde con una nueva ministración de paz que sólo el Señor mismo (v. 22) puede proveer. Luego superamos la angustia y el miedo, y muchas veces desaparece también la amenaza, sea una enfermedad, una persecución u otro peligro.

Antes de sugerir otras dimensiones del texto, debo afirmar que esta comprensión no está equivocada, en última instancia. Es una gloriosa verdad el que Jesucristo me acompaña en el camino, secando mis lágrimas y ofreciéndome seguridad en medio de las vicisitudes de la vida cotidiana. ¿Dónde más que en Centroamérica hoy, desgarrada por guerras y pobreza, necesitamos la promesa de un Emanuel consolador, solícito con cada uno de los suyos?

El Dr. Ricardo Foulkes ha sido profesor de Nuevo Testamento en el SBL desde 1955. Ha plasmado su práctica pedagógica en varios módulos de PRODIADIS para el estudio del N.T.

1.2 Sentido corporativo

Al mismo tiempo, pecamos de reduccionismo si no descubrimos también en Jn 14.27 horizontes más amplios. Para comenzar, el contexto que el evangelista da a la escena (13.1 - 17.26) es el de una última comida (13.4) de Jesús con sus doce discípulos. Aunque el grupo ya ha sido diezmado por la defección de Judas (13.30-31a), Jesús retiene su gran afecto por ellos (13.1c) y quiere despedirse de los once con cierta formalidad[1]. Habla, entonces, como un rabí frente a un grupo compacto. Así que el versículo que estudiamos arranca con una especie de legado: "Al irme, les dejo la paz". Es decir, el don del adiós que Jesús deja tendrá la misma cualidad corporativa que su presencia física ha tenido durante su ministerio terrenal. Demasiadas veces se ha interpretado la promesa en estos términos: "Antes yo los traté a ustedes como grupo, pero de ahora en adelante yo seré una presencia interior en cada uno". Esta idea cabe bien en el mundo individualista del helenismo[2] y en nuestra cultura latinoamericana, pero tanto Jesús como el evangelista eran *judíos*, y para ellos la solidaridad del grupo era inquebrantable. Por tanto, la herencia anunciada ha de compartirse, y debemos tomar en serio el plural: "Mi paz es un testamento para *ustedes*". En todo este discurso elaborado por Juan (caps. 13-17), Jesús contempla a la iglesia entera, no una larga fila de almas. Aunque se dirige textualmente a los once discípulos, ni siquiera ellos son el verdadero horizonte de estas palabras (cp. 17.20).

¿Cómo hemos de entender la *paz* que él deja? El sentido bíblico de shalom abre todo un abanico de posibles acepciones. Dada la solemnidad de la ocasión, no puede ser un saludo casual; tiene aquí una acepción religiosa[3] como en Sal. 29.11 e Is. 57.19. La paz, entonces, es una gran bendición recibida de la mano de Dios, y toma su lugar a la par de otras metáforas del Evangelio de Juan que hablan de las muchas facetas del mismo don: verdad, luz, vida[4] y gozo[5] Significa "la salvación global", y no tanto "la ausencia de guerra"[6], o "el fin de la tensión psicológica" o "el sentimiento de bienestar"[7]. Si hubiéramos de asignar al don de 14.27 un aspecto específico, sería lo contrario de *angustiarse* o *tener miedo* (14.27d), y este último vicio nos lleva a Ap. 21.8, donde encabeza la lista de pecados que excluyen a los seres humanos de participar en la Ciudad de Dios. En una situación de persecución como la que contempla Juan de Patmos, los cobardes — los que rehúsan confrontar y desacatar las órdenes de un imperio totalitario[8] — incurren en el pecado "a muerte" (1 Jn. 5.16). Y ¿qué nos salva de esa muerte? La fe en aquel que se va "a donde está el Padre" (14.12c) y luego regresa (14.3,18-19,28). Estas expresiones polivalentes se refieren, por supuesto, a la muerte-y-resurrección de Jesús, pero también la última alude a sus apariciones pospascuales a los discípulos, especialmente a aquella en que los llena del Espíritu Santo (20.19-23)[9], y a su venida escatológica que llamamos la Segunda Venida (cp. 5.28-29).

Aun durante el ministerio terrenal de Jesús, el evangelista subraya que el temor acosa continuamente a los allegados suyos. Las autoridades judías, que Juan llama "los judíos" odian tanto a Jesús que desatan persecuciones contra sus seguidores. "Nadie hablaba abiertamente de él, por miedo a los judíos" (7.13), y en el caso del ciego curado por Jesús, los padres del hombre esquivan la inquisición de los judíos (9.22) porque les temen[10] Por la misma razón José de Arimatea es discípulo solo en secreto (19.38). Por su parte, los discípulos manifiestos de Jesús, al ver la horrible suerte corrida por su Maestro, se dispersan "cada uno por su lado" y lo dejan solo (16.32), y en una ocasión posterior permanecen encerrados con las puertas trancadas (20.19)[11].

Según los discursos del Aposento Alto, Jesús ha absorbido hasta ahora en su persona toda la hostilidad de sus opositores, sirviendo así de escudo para los discípulos; pero después de su "ida al Padre", ellos sentirán toda la fuerza del odio del *mundo*. "En el mundo, ustedes habrán de sufrir", dice Jesús (16.33; literalmente, "tienen *opresión*"), preparando así a los discípulos para su tarea de deponer la vida, como grano que lleva fruto, y de servir a los demás.

En nuestras iglesias muy poco oímos hoy sobre la opresión, a pesar de la centralidad de este tema en las Escrituras[12]. Parece que nos interesa más caer en gracia con las autoridades del gobierno, del comercio y de la religión, que sufrir los embates del odio que vienen irremisiblemente si vivimos en obediencia a Dios. Es cierto que Jesús añade "pero tengan valor: yo he vencido al mundo"; pero, con todo, siempre tenemos presente lo que esa victoria le costó, y sigue costandole a la iglesia.[13] Es consolador leer, "les digo todo esto para que encuentren *paz* en su unión conmigo" (16.33), pero debemos caer en la cuenta de que esta paz no se produce "alejándonos del mundanal ruido", como dice el himno, ni esquivando la petición de ayuda que nos lanza el menesteroso (1 Jn. 3.17). Esta paz se da dándonos de lleno a la lucha contra el mundo — la misma lucha que libró Jesús durante su ministerio.

Pero muchos lectores rehúsan esta explicación de paz-a-través-de-la-lucha; se empeñan en dar a nuestro texto (14.27) una lectura individualista, gracias quizá a un mal entendido en el versículo anterior. Varias versiones antiguas de 14.26 rezan así: "Mas el *Consolador*, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho". Pero en realidad parákletos no quiere decir "Consolador" en Juan[14], y las versiones Vieja Latina (consolator) y de Lutero (Tröster) despistaron a algunos traductores, de manera que muchos predicadores hoy sacan del texto conclusiones medio románticas sobre un Espíritu que nos reconforta en vez de ver el papel polémico del Espíritu que viene a reemplazar a Jesús en nuestra vida. De las muchas acepciones — algunas forenses –de parákletos que se han sugerido para las traducciones recientes, la mejor es *Defensor*[15]. Este Personaje viene a rescatarnos activamente –casi como en una corte legal– de nuestros perseguidores. En medio de la violencia institucionalizada que es el *mundo*, y de las represiones que tratan de aterrorizarnos en Centroamérica, urge que busquemos las ministraciones de este Defensor.

2. Contraste entre la paz de Jesús y la del mundo

Ahora bien, hemos establecido un contexto de contienda en el que hemos de entender la paz de Jesús. Importante en este engranaje es el término *mundo*.

2.1 Kósmos en Juan

De la gama de sentidos que tiene *mundo* en el Evangelio de Juan,[16] la mayoría es bastante peyorativa. Kósmos implica un sistema mundial que a la larga resulta anti-Dios. Por tanto, cuando en nuestro texto Jesús afirma, "Les doy mi paz, pero no se la doy como la dan los que son del mundo", establece una sólida contradicción entre el don que él mismo provee y el supuesto bien que el sistema promete dar.

2.2 Ilustraciones en Juan de la "paz" del mundo

Pensemos por un instante en algunos momentos históricos del Evangelio cuando el evangelista dibuja para nosotros esta oposición. Son momentos que representan una tentación[17] para Jesús, pero en los cuales él no cede en su lucha contra el mundo, aun cuando los tentadores son sus íntimos amigos y familiares.

	La "paz" del mundo	La paz que prefiere Jesús
Jn.1:37-51	Los discípulos novatos atribuyen a Jesús los títulos altisonantes del judaísmo: Mesías, el profetizado en las Escrituras, rabbí, Hijo de Dios, rey de Israel.	Jesús prefiere "Hijo del hombre", entendido como mediador entre Dios y la humanidad; como dice Juan Bautista, esto sucederá por medio de la muerte de Jesús en expiación por los pecados (Cordero de Dios).
Jn.2.1-12	La propia madre de Jesús le insta a hacer un prodigio; esto se infiere por la respuesta de Jesús.	Jesús rechaza violentamente la sugerencia ("mi hora [de la muerte] no ha llegado todavía"), haciendo más bien un regalo de boda que simboliza gozo y habla al mismo tiempo de su sangre.
Jn 2.23-25	En una fiesta pascual, muchos "creyeron en él" gracias a las obras milagrosas que vieron.	Jesús no confiaba (el mismo verbo "creer") en ellos, sabiendo cómo era su corazón.
Jn.4.8 y 31-35	Los discípulos, al traer el almuerzo que Jesús les pidió, le ruegan, "Maestro, come algo".	El maestro rehúsa almorzar en ese momento, alegando que la cosecha (de samaritanos) vale más que una sola comida. Se siente muy satisfecho haciendo "la voluntad del que (le) envió y (terminando) su trabajo".
Jn 7.1-10	Los hermanos de Jesús, que no creen en él, le instan a hacer sus obras en Judea para darse a conocer.	Jesús rechaza la intromisión de ellos, y los identifica con el mundo. "Todavía no ha llegado mi hora".
Jn 11.1-16	Las hermanas de Betania (cerca de Jerusalén) mandan a avisar que Lázaro está enfermo. Aun Tomás reconoce el peligro que el viaje representa para Jesús. Los otros discípulos le instan a quedarse donde está.	Jesús es solidario con Lázaro. Por cierto, el viaje a las cercanías de Jerusalén, y la buena obra, le cuestan la vida (vv. 45-54).

Estas ilustraciones podrían multiplicarse muchas veces; la paz que Jesús prefiere es la seguridad de estar haciendo la voluntad del Padre, aun cuando ésta parece una locura. Todo lo que la gente llama "seguridad" y "garantías para el futuro" — comida, buena reputación, aprobación del público, apoyo de las autoridades, etc. — Jesús lo considera impedimento para la rápida terminación de su tarea en el mundo. ¡Y esta actitud es la *paz* que él deja a sus seguidores como herencia!

3. Lo que le cuesta a Jesús proveer este don

Al ofrecernos un regalo tan preciado como la paz, el Señor sabe cuánto tendrá que pagar por él. Sin embargo, él no lo ve como una mera transacción: "nadie me quita la vida, sino que yo la doy por mi propia voluntad"(10.18).

3.1 Angustia

Mientras que a los discípulos el Señor les ordena: "*No se angustien* ustedes" (14.1) y "*no se angustien* ni tengan miedo" (14.27), él mismo no se puede dar el lujo de evitar la angustia. En una exclamación muy paralela a las oraciones en Getsemaní que leemos en los sinópticos, él dice frente a los "griegos" que quisieran verlo[18]: "¡Siento en este momento una *angustia* terrible! ¿Y qué voy a decir? ¿Diré: `Padre, líbrame de esta angustia'? ¡Pero precisamente para esto he venido! Padre, glorifica tu nombre"(12.27). El espanto frente a su inmolación — muy humano y sin embargo único en la historia — nos deja entrever un poco el gran aprecio que Jesús tiene por la vida. Por la misma razón, cuando ve tantas lágrimas entre los amigos de Lázaro, "se conmovió profundamente y *se estremeció*" (la misma palabra que "se angustió", 11.33).

En la expresión "les doy mi paz", entonces, intuimos que el Señor quiere continuar en nosotros la obra que el Padre hizo en él. Su ecuanimidad en medio del pánico de otros y su sensibilidad al dolor ajeno son ambas parte de su legado a nosotros sus discípulos.

3.2 La ida al Padre

Aunque este eufemismo se refiere a la muerte de Jesús, él insiste en que la noticia debe causar gozo en los suyos. "Si de veras me amaran, se habrían alegrado al saber que voy al Padre, porque él es más que yo" (14.28). Está seguro de que Dios le permitirá regresar a los suyos (resurrección/don del Espíritu/Segunda Venida) porque "el Padre es más" — ¡fascinante expresión! Resulta que persistía en el judaísmo de la época el concepto del shalíaj, el apoderado de un personaje destacado. Por tanto, el tema del "enviado"[19] surge periódicamente en el Evangelio de Juan (10.30, 14.9) y el evangelista dibuja a un Jesús satisfecho, y aun jubiloso, de obedecer a aquel que es soberano. "Ningún enviado es más que el que lo envía" (13.16); por consiguiente, el regresar donde está "el que lo envía" es un privilegio. Además, asegura a los discípulos: "es mejor para ustedes que yo me vaya" (16.7), porque los dones y ministraciones del Defensor aguardan el momento culminante de la cruz.

Pero la gloriosa cruz del Calvario — seguida por la vida eterna de la resurrección — no quita que la cruz simbolice también la tortura y el poder imperialista de crueles asesinos. En

Centroamérica, por ejemplo, se han levantado ya muchas cruces, y creemos discernir una vez más esa *angustia* del Señor, las lágrimas de antaño. Vivamos, pues, esta calidad intensa de vida que Juan describe aquí, para que de veras haya paz, y el enemigo sea vencido (12.31). Si solo esperamos que Dios nos acaricie la cabeza, dándonos consuelos recónditos en el corazón, hemos perdido mucho de la repercusión vital de este mensaje imponente.

NOTAS

1. El "discurso de despedida" es ya un género común en la Biblia (por ejemplo, Gn 49, Jacob; Hch 20.17-35, Pablo). Incluye consejos, resúmenes del pasado y advertencias sobre el futuro
2. Bien cierto, los lectores primarios vivían en Efeso y otras partes de Asia Menor, donde prevalecía el helenismo.
3. A juzgar por Col 3.15 ("que la paz de Cristo dirija sus corazones, porque con este propósito los llamó Dios a formar un solo cuerpo"), también en el pensamiento paulino la paz tiene que ver con la unidad de la iglesia. En cuanto a Juan, "el corazón de **ustedes**" aparece literalmente en Jn 14.1, donde sugiere una reacción solidaria de todos los discípulos, y en este mismo versículo la contraparte de "angustiarse" es "creer" en Dios y en Jesucristo. Ver la sección 3.1 a continuación.
4. Por ejemplo, "Yo les doy vida eterna, y jamás perecerán", 10.28.
5. Por ejemplo, 15.11 y 17.13, donde Jesús habla de "mi gozo" como nuestro versículo habla de "mi paz".
6. Más bien, esta paz solo se produce después de la *conquista* del mundo, 16.33.
7. R.E. Brown, *El Evangelio según Juan, XII-XXI* (Madrid, Cristiandad, 1979). p.940.
8. Ver mi comentario sobre Apocalipsis, que aparecerá este año en la serie "Nueva Creación", Buenos Aires.
9. Significativamente, Jesús dice dos veces en esta ocasión "¡Paz a ustedes!"
10. Con sobrada razón, porque tras un singular testimonio en favor de Jesús, el pobre ciego es expulsado cruelmente de la sinagoga (9.34, cp. v. 22), castigo que conlleva un terrible aislamiento y ostracismo del resto de la comunidad judía. El evangelista tiene presente aquí la experiencia paralela de muchos cristianos en su propio día (*ca.* 95 d.C.).
12. T. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: Reflexiones bíblicas* (Miami: Caribe, 1982), pp. 11-14.
13. Ver la sección 3 a continuación.
14. Excepto posiblemente en 16.6-7.
15. Si el Personaje es "otro parákletos" (14.16), luego Jesús mismo es el parákletos por excelencia, y Juan deja en el Evangelio paradigmas para entender cómo trabaja el Espíritu en la iglesia. La mejor ilustración es la actividad de Jesús en Jn. 9, donde observamos que después de la "expulsión" del ex-ciego (9.34), Jesús lo busca y lo lleva a una confesión cristológica (9.38). Luego acusa a los acusadores (fariseos) de ser los verdaderos ciegos y culpables (9.39 y 41). Este Jesús-parákletos se presta para mucho más que la consolación.
16. Ver mi resumen en el *Diccionario ilustrado de la Biblia* (W.M. Nelson, ed.; Miami: Ed. Caribe, 1974), art. "Mundo", p. 435.
17. A diferencia de los tres sinópticos, Juan no refiere ninguna "tentación por el diablo", pero el Evangelio está salpicado de ocasiones como éstas.
18. En algún sentido estos griegos representan a la futura iglesia gentil. Su "venida a Jesús" para buscar la salvación simboliza para él la inminencia de su propia muerte.
19. Cp. el artículo apostello, etc., por K.H. Rengstorf en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I (Grand Rapids: Eerdmans, 1964 [original alemán, 1933]), pp. 398-445, para ver el parentesco con el término "apóstol".

Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

EXEGESIS Y EXPOSICION DE EFESIOS 2

Cristo es nuestra paz

Estudio exegético

Pablo A. Jiménez

El concepto neotestamentario de la paz se nutre de dos vertientes. Por un lado, el significado básico del concepto proviene de la idea hebrea de la paz (shalom) como el bienestar integral del ser humano en sociedad.[1] Por otro lado, la idea griega de la paz como la eliminación o la ausencia de conflicto, enriquece el concepto en el Nuevo Testamento.[2] Así se forma una idea de paz más completa e integrada.

En este artículo me propongo hacer una corta reflexión sobre Efesios 2.11-12, un texto donde se ve claramente la unión entre el concepto griego de paz como fin de un conflicto y el concepto hebreo de paz como bienestar y salvación.[3] Son dos los propósitos que me llevan. En primer lugar,deseo aportar una reflexión bíblica a la discusión del tema de la paz. Segundo, deseo explorar el mensaje de paz que tiene este texto para la iglesia centroamericana.

La metodología que usaré en este artículo será la siguiente. Primero, presentaré un breve resumen donde señalaré el lugar que ocupa el texto en el argumento de la carta, el tema central del pasaje y la estrctura del mismo. Segundo, bajo el subtítulo "texto", procederé a discutir los detalles exegéticos más importantes del pasaje. Finalmente, bajo el subtítulo "relevancia", exploraré las posibilidades hermenéuticas y exegéticas del texto.

Resumen

Efesios 2.11-12 es el centro teológico de la carta[4], y ocupa un lugar privilegiado en la primera parte de la epístola (Ef. 1-3), donde se expone la doctrina que fundamenta las exhortaciones éticas de la segunda parte de la carta (Ef. 4-6).

El Profesor Pablo Jiménez, de la Iglesia Discípulos de Cristo en Puerto Rico, ha concentrado su enseñanza en el SBL en los campos de Nuevo Testamento y homilética.

En Efesios 2.11-12 encontramos una exposición del alcance universal de la obra de paz realizada por Cristo Jesús.[5] Esta paz reconcilia a la humanidad y crea un nuevo orden que permite el crecimiento integral del ser humano.

El pasaje se caracteriza por su uso de elementos hímnicos y litúrgicos. Estos le dan una estructura concéntrica que puede ser resumida de la siguiente manera:[6]

A La humanidad dividida (vv. 11-13)
B La obra reconciliadora de Cristo (vv. 14-16)
A' La humanidad reconciliada (vv. 17-22)

El texto

Efesios 2.11-12 se caracteriza por un tipo de construcción gramatical concéntrica conocida como "quiasmo".[7] Esta palabra proviene de la forma latinizada de una palabra basada en la letra griega x (ji) para simbolizar la secuencia invertida de palabras o ideas paralelas.[8] En un quiasmo las ideas "se corresponden de dos en dos en torno a un centro que no siempre es implícito".[9] En este pasaje, la primera y tercera sección (A y A') se corresponden de la siguiente manera:

Sección A

a (11) Así que, recordad cómo en otro tiempo vosotros, los gentiles según la carne,

b llamados incircunsición por la que se llama circunsición -- por una operación practicada de la carne --

c (12) estábais a la sazón lejos de Cristo,

d excluídos de la ciudadanía de Israel

e y extraños a las alianzas de la promesa,

f sin esperanza y *sin Dios* en el mundo.

g (13) Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros los que estábais lejos

h habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo.

Sección A'

h' (17) Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estábais lejos,

g' y paz a los que estaban cerca.

f' (18) Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre y en el mismo espíritu.

e' (19) Así pues, ya no sois extraños ni forasteros,

d' sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios,

c' (20) edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo,

b' (21) en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor,

a' (22) en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados hasta ser morada de Dios en el Espíritu.

Como podemos ver en este diagrama, las secciones A y A' se corresponden la una a la otra. En la primera sección se indica que la humanidad estaba dividida entre judíos y no judíos (gentiles). Los gentiles estaban separados de Israel (v.11) y de la esperanza mesíanica (v.12a) y de las promesas de Dios (v.12c). En una palabra, no tenían ni esperanza ni fe en Dios (v.12d). Esta situación de alienación no solo causa enemistad entre seres humanos sino también entre la humanidad y Dios.

Sin embargo, la tercera sección (A') nos describe una humanidad reconciliada. Los que antes estaban lejos (v.13) ahora están cerca (v.17); los que antes estaban excluídos ahora son ciudadanos (v.19). Ahora los judíos y los gentiles forman parte de una nueva realidad: el cuerpo de Cristo. Son como un edificio que, basado en la proclamación apostólica (v.20a), crece en armonía conforme al propósito de Dios (vv.21-22).

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible esta transformación? ¿Qué nueva realidad permite la reconciliación de la humanidad?

Esta transformación es una consecuencia de la obra reconciliadora de Cristo descrita en la sección B, el centro alrededor del cual está construido el pasaje. En Efesios 2.14-16 encontramos un hermoso himno que exalta a Cristo, presentándolo como el mediador entre Dios y la humanidad.[10] Este himno presenta tres ideas que se suceden en un quiasmo muy elaborado:[11]

a. Cristo ha reconciliado a judíos y a gentiles, haciendo la paz. (Esta idea se caracteriza por su uso de las palabras "paz" y "reconciliación".)
b. Cristo ha unido a ambos grupos en un solo cuerpo. (Esta idea se distingue por la repetición de las palabras "dos" y "uno".)
c. Cristo ha eliminado los elementos que causaban la separación. (Esta idea se expresa en las referencias a la destrucción del muro divisor, la anulación de la ley y el fin de la hostilidad.)

Las tres ideas se complementan, ya que presentan diversos aspectos de la obra reconciliadora de Cristo.

Un diagrama del "himno de la paz" sería el siguiente:

Sección B

a (14) Porque él es nuestra paz:

b el que de los dos pueblos hizo uno,

c derribando el muro que los separaba, la enemistad.

c' (15) anulando en su carne la *ley* de los mandamientos con sus preceptos,

b' para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo,

a' haciendo la paz,

a" (16) y reconciliar con Dios

b" a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz,

c" dando en sí mismo muerte a la enemistad.

Este himno habla de la paz en dos sentidos distintos pero complementarios. Por un lado, la paz es un evento socio-político, la unificación de la humanidad dividida.[12] En este punto, paz se toma en el sentido griego.[13] La paz ocurre cuando se elimina el conflicto entre judíos y gentiles.

Por otro lado, en este texto paz significa reconciliación con Dios, es decir, salvación.[14] Aquí se ve claramente la vertiente hebrea, donde paz significa bienestar integral. Esto es así ya que para los profetas este bienestar integral es salvífico.[15] Este concepto de paz (shalom) como salvación continúa su desarrollo en las tradiciones apocalípticas y rabínicas. En estas, shalom es la paz escatológica que sería traída por el Mesías.[16] Esta tradición mesiánico-apocalíptica alcanza su punto culminante en el Nuevo Testamento, específicamente en Efesios 2.14-16. En nuestro texto Cristo es el Mesías que ha inaugurado un nuevo orden de paz, un orden que ha comenzado a manifestarse en la iglesia, donde judíos y gentiles juntos forman un cuerpo que es anticipo y promesa de la paz universal.[17] Este nuevo orden alcanzará plenitud cuando las instituciones del mal (1.17-2.3; 6.10-20) sean derrotadas y sometidas a la autoridad de Cristo.

En este punto surge una pregunta crucial: ¿cómo es que Cristo logra hacer la paz? ¿Cuál es la clave de su obra reconciliadora?

La clave de la obra de Cristo se encuentra en su solidaridad.[18] Cristo Jesús se identificó radicalmente con la humanidad cuando sufrió el más humano de los eventos: la muerte. Mató la enemistad "en sí mismo" (v.16), al mostrar que las divisiones entre los seres humanos carecen de sentido puesto que todos tenemos el mismo destino.

Así, pues, podemos resumir la obra pacificadora de Cristo en la siguiente forma:[19]

a. Cristo *crea* la posibilidad de la paz (v.16)
b. Cristo *proclama* la nueva posibilidad de paz (v.17).

En este punto nos queda todavía un asunto importante que discutir. Este es el lugar que ocupa la iglesia en el proceso de paz.

La paz se compara en Efesios 2.14-16 con la creación de un nuevo hombre (v.15) y con la reconciliación de judíos y gentiles en un solo cuerpo (v.16). Si bien en Efesios la iglesia es llamada "el cuerpo de Cristo" (1.22-23), sería un error pensar que la obra reconciliadora de Cristo se limita a la participación de los judíos y los gentiles en la iglesia visible.

La nueva realidad creada por la obra de Cristo incluye a la iglesia, pero a la misma vez la sobrepasa. La reconciliación de la humanidad es ahora posible porque Dios ha creado un nuevo "espacio" de encuentro,[20] esto es, el estar en Cristo (v.13). Este es un nuevo "espacio" donde la humanidad es transformada en una nueva realidad. Esta nueva creación no implica la abolición de lo anterior. Todo lo contrario. Al estar en Cristo la creación es glorificada. Al estar en Cristo la humanidad encuentra su verdadera razón de ser, conforme a la voluntad de Dios (cp. 1.4-6, 9-10, 11-14; 2.5).

En este sentido, la iglesia en Efesios es promesa y garantía del nuevo orden de paz. La iglesia es señal del Reino de paz, pero no es, en sí misma, el Reino.

Relevancia

Vivimos en un mundo dividido. Al igual que ayer, la mujer es hoy oprimida y discriminada. El factor racial sigue dividiendo al negro y al indígena del blanco de ascendencia europea. La mala distribución de la riqueza separa a los ricos de los empobrecidos. Y la ideología política separa al este del oeste, a marxistas y capitalistas.

La iglesia centroamericana -- llamada por Dios a ser señal del Reino de paz -- también está dividida. Muchas denominaciones limitan la participación de la mujer en posiciones de liderazgo. Encontramos divisiones raciales en iglesias cuya menbresía es exclusivamente blanca, negra o indígena. Las doctrinas y las prácticas litúrgicas separan a distintos grupos eclasiásticos. Más bien, las ideologías nos dividen entre "consevadores" y "progresistas". Tanto es así que a veces parece que la confesión de fe en Jesucristo es secundaria a la posición política.

En este sentido, el mensaje de Efesios 2.11-22 parece novedoso, llamativo y relevante. Por su muerte en la cruz, Cristo ha creado la posibilidad de la paz. Su solidaridad con la humanidad ha creado un terreno de encuentro donde el diálogo y la unidad se hacen posibles. En sí mismo, Cristo ha creado un "espacio" salvífico de reconciliación y paz.

La muerte de Cristo Jesús nos recuerda que todos tenemos el mismo destino, que nuestro futuro está unido al de los demás. Eso es así, en forma particular. para el pueblo centroamericano. El conflicto que sufre Centroamérica es regional y, por lo tanto, todos los países del sub-continente están llamados a buscar la paz. La matanza, la pobreza, la represión y el desaliento que vive un país afecta siempre a los otros. La guerra cuesta vidas, crea huérfanos y viudas, produce refugiados, elimina fuentes de empleo, encarece los alimentos, devalúa las monedas y paraliza el desarrollo económico de la región.

Ante esta situación, Efesios 2.11-22 nos llama a luchar por la paz en el sentido socio-político. La muerte injusta de Cristo Jesús nos llama a terminar la matanza. La paz que necesitamos en Centroamérica comienza con el fin del conflicto, pero no se detiene allí. Buscamos *shalom*, buscamos ese bienestar integral del ser humano que describe el Antiguo Testamento.

> La paz es la suma de los bienes otorgados a la justicia: tener una tierra fecunda, comer hasta saciarse, vivir en seguridad y dormir sin temores, triunfar sobre los enemigos, multiplicarse, y todo esto en definitiva porque Dios está con nosotros. (Lev. 26.1-13)[21]

Necesitamos una paz que abarque a toda la sociedad, no solo a los cristianos. De otro modo convertimos el nombre de Cristo en otra pared divisoria. Necesitamos una paz que lleve al diálogo entre los distintos grupos, no a la asimilación. De otro modo convertimos el mensaje de reconciliación en un pretexto más para la opresión. Necesitamos una paz que dé espacio para la tolerancia, no que encubra el discrimen. De otro modo, convertimos la paz en una máscara para la división.

La iglesia tiene la tarea de proclamar la paz, es decir, de promover el establecimiento y el desarrollo de relaciones adecuadas entre Dios y la humanidad y entre los seres humanos. Puesto que la paz abarca todas las esferas de la vida humana, nuestra

proclamación debe ocupar cuestiones concretas relacionadas con el mundo (e.g. economía, política, cultura, etc.)[22].

Para llevar a cabo esta tarea, la iglesia necesita estar unida. Por eso es tan importante el trabajo ecuménico. La unidad de la iglesia es una condición necesaria para cumplir nuestra misión de proclamar la reconciliación del mundo.

Finalmente deseo sugerir algunos temas para la predicación y la enseñanza que surgen al leer Efesios 2.11-22. A nivel doctrinal, el texto presenta dos ideas importantes:

a. La obra reconciliadora de Cristo ha creado la posibilidad de la paz.
b. La paz es un don dado por Dios por medio de Jesucristo.

En el área de la evangelización el pasaje nos ofrece otros dos temas para la reflexión:

a. La obra reconciliadora de Cristo transforma al ser humano.
b. La unidad de la iglesia es una condición necesaria para la misión.

Con respecto al cuidado pastoral el texto afirma que la reconciliación con Dios lleva al ser humano a reconciliarse con los demás. Sin embargo, el mensaje central de este texto se encuentra en su desafío profético y en su llamado a la acción pastoral. Efesios 2.11-22 nos llama a la acción para la paz, a luchar por el fin del conflicto y por el bienestar integral de toda la humanidad.

NOTAS

1. Xavier Léon-Dufour, "Paz", en Léon-Dufour, ed, *Vocabulario de teología bíblica*, (p.656). Véase también *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (I.D.B.), "Peace in the OT", por E.M. Good, (Vol. 3, pp. 704-705) y *Theological Dictionary of the New Testament* (T.D.N.T.), "*eirene, ktl.*" por Werner Foerster y Gerhard von Rad (Vol. II, p.402). Para un tratamiento popular del tema, véase el cuaderno de estudios bíblicos del CLAI, *La paz: fruto de la justicia* (CLAI: San José, Costa Rica, 1986), pp.11-14.
2. C.L. Milton, "Peace in the NT" *I.D.B.*, Vol. 3, p.706. Véase también T.D.N.T., *op. cit.*, pp.400-401.
3. C.L. Milton, artículo citado, p.705.
4. Marcus Barth, *Ephesians*, (Garden City, New York: Doubleday, 1981), Vol. I, p.275.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. La identificación de Ef. 2.11-22 como un quiasmo se la debo al Prof. Calvin Porter del Christian Theological Seminary en Indianápolis, Indiana.
8. Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, second edition (Atlanta: John Knox Press, 1981), p.40.
9. Xavier Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*. (Madrid: Cristiandad, 1977), p.373.
10. Barth, *op.cit.*, p.261.
11. La idea de que Ef. 2:14-16 es un himno en forma de quiasmo es mía.
12. Barth, *op. cit.*, p.262.
13. C.L. Milton, artículo citado, p.706.
14. W. Foerster y G. von Rad, artículo citado, p.415.
15. E. M. Good, artículo citado, p.705. Cf. Is. 52:7, Neh. 1:15 (BJ 2:1).
16. W. Foerster y G. von Rad, artículo citado, p.405 y 408.
17. Jorge V. Pixley, "La paz: Aporte bíblico a un tema de actualidad", en Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, Vol. II (Salamanca: Sígueme, 1975), p.25.
18. *Ibid.*, p.30.
19. Barth, *op. cit.*, p.266.

20. Maz Zerwick, *Carta a los Efesios* (Barcelona: Herder, 1975), p.72.
21. X. Léon-Dufour, *op. cit.*, p.657.
22. Hartmut Beek, "Paz", en T.D.N.T. Vol. III, p.313.



Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

EXEGESIS Y EXPOSICION DE EFESIOS 2

Como iglesia, seamos señal de paz

Un sermón

Pablo Barrera R.

Introducción

Amados hermanos, tengo que confesarles que la asamblea congregacional que tuvimos esta mañana me ha causado más de un apuro en cuanto al sermón que para esta noche había preparado. La participación de todos ustedes ha sido muy valiosa; creo que hicimos una excelente evaluación de nuestra iglesia. Ahora podemos ver con más claridad lo que hay que corregir y lo que necesitamos enfatizar. A este servidor le ha tocado soportar la incomodidad de modificar el sermón hoy mismo por la tarde, pero esto no es lo más importante. Por otro lado está el hecho tan significativo de que este sermón se ha enriquecido con la participación de todos ustedes. Estoy seguro que ustedes notarán que en esta noche pondremos "fundamento bíblico" a muchas de las conclusiones de esta mañana. Se puede decir, con mucha razón, que este sermón se limita a eso, o mejor, se enriquece por eso.

A lo largo del mes de mayo hemos rastreado y profundizado el significado de la "paz" en la Biblia. Si tenemos en cuenta los alcances personales, familiares, sociales, internacionales y cósmicos de la paz que Dios quiere para la humanidad, estarán de acuerdo conmigo si digo que la búsqueda de la paz es parte importante de la misión de la iglesia. Pero además, si prestamos atención a la conflictiva situación centroamericana, y no se puede pasar por alto tal situación, diremos que la búsqueda de la paz aquí es ahora parte prioritaria de nuestra misión. Hay quienes creen que se puede ser buen cristiano sin meterse en estos problemas "sociales". Les recuerdo que hemos sido llamados a cumplir nuestra misión en esta sociedad, en este mundo, y no en algún otro planeta -- aunque ahora con esto de la guerra de las galaxias también será difícil encontrar paz en el cosmos.

El estudiante peruano Pablo Barrera, pastor ordenado de la Iglesia Evangélica Peruana, participa en un equipo pastoral de una iglesia de San José mientras termina sus estudios de licenciatura en el SBL.

No hay que hacer gran esfuerzo para comprobar la necesidad de paz. El mundo entero y en particular América Latina y Centroamérica, por ser nuestro contexto, muestran una necesidad apremiante: el logro de la paz. La ausencia de paz es en esta región una realidad que no hace falta comprobar; quizás lo que sí nos hace falta es medir las dimensiones de tal realidad. El distanciamiento entre los ricos y los pobres, el tráfico de armas hacia esta región, las injustas relaciones de intercambio económico, los sistemas de producción que generan pobreza para las mayorías y concentración de la riqueza en una minoría, la marginación racial y cultural, la falta de puestos de trabajo, y las múltiples consecuencias que esto tiene para la paz de un hogar. Además, tenemos un sistema de valores utilitario donde solo valen los que pueden producir, y por eso tenemos ancianos abandonados como los que atendemos a diario en nuestra iglesia. Todos son factores que presentan un cuadro sombrío y desalentador para todo intento de conseguir la paz o hacer algo por ella.

Esta situación es un gran reto a la fe cristiana, y a nosotros. Se nos ha encomendado anunciar las buenas nuevas de paz, pero ¿cómo hacerlo en un contexto en que el futuro próximo será, evidentemente, más violento y opresor?. ¿Qué paz vamos a anunciar? Y cuidado con caer en el error común de sentirnos dueños de la paz de Dios sin ningún significado para los que nos rodean, una paz en las nubes. Si creemos eso, entonces cerremos la Biblia porque allí se nos habla de una paz muy concreta. Es decir, hermanos, no podemos leer el texto bíblico sin confrontarlo con la situación en que vivimos. Conozco un muchacho que cuando se le pregunta ¿cómo estás?, su respuesta de siempre es: "con paz, paz, lleno de paz". Oigan, y lo dice con una sonrisa de oreja a oreja, pero ha quedado sin trabajo. Entonces me pregunto de qué paz estará hablando o sintiendo. La fe no debe ser un sedante o una droga que nos hace sentir felices en todo momento, y nada más. ¡NO! La fe nos ayuda a confrontarnos valientemente con la situación para superarla.

En la carta a los Efesios encontramos, un tanto esparcido, referencias al logro de la paz. Esta carta fue escrita a la iglesia y esperamos que tiene mucho que decirnos a nosotros como iglesia, como pueblo de Dios. En el saludo (1.2) y en la despedida (6.23), el autor desea la paz a sus destinatarios. Pero en el capítulo 2.11-22 encontramos una concentración del tema de la paz en relación a la misión de Jesucristo. Al acercarnos a este pasaje nos interesa, sobre todo, el reto de este relato para el testimonio de la iglesia ante la ausencia de paz. Y vamos a usar como bosquejo una división natural que encontramos en este pasaje: "por tanto" (v.11), "pero ahora" (v.13) y "así que" (v.19).

Vivir sin Cristo es no vivir

La carta a los Efesios se dirige, evidentemente, a una o varias comunidades cristianas formadas por gentiles convertidos al cristianismo (v.11). El autor los invita a recordar el pasado inmediato en el que lo más notorio era la marginación, el desprecio entre los judíos y los gentiles. Los gentiles habían vivido al margen del plan salvífico de Dios, "alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa" (v.12). Antes de la venida de Cristo los gentiles habían vivido una situación desesperanzadora; el v.12 lo describe claramente. Estaban sin Cristo, sin esperanza y sin Dios. Y es cierto que vivir sin Cristo es vivir sin esperanza; mejor sería no vivir. Los que sacan a Dios de este mundo fácilmente concluirán en que este mundo se va derechito a la condenación, pero los que creemos que Dios está trabajando duro en este mundo todavía, creemos que hay esperanza de salvación. Para los gentiles, entonces, no había forma de salvación. El pueblo judío, escogido por Dios para ser medio de bendición a todas las naciones, había fracasado, porque intentó monopolizar la salvación marginando a los no-judíos, a los gentiles.

Judíos y gentiles habían vivido como pueblos irreconciliables; había entre ellos grandes discrepancias religiosas, sociales y políticas. Eran dos pueblos en permanente y mutuo desprecio, en constante conflicto; no había paz entre ellos. El tiempo vivido sin

Cristo se caracterizó por la ausencia de paz. Ante esto surge la vida en la comunidad cristiana como resultado de la obra de Cristo.

Aquí necesitamos subrayar dos cosas de singular importancia. En el v.11 el escritor bíblico evoca el pasado: "acordaos". La iglesia de Efeso no podía entender el presente desconociendo u olvidando el pasado. La iglesia debe ver su misión en perspectiva histórica. Ustedes conocen la experiencia del conductor de un vehículo. Para poder conducir el carro hacia adelante también necesita ver constantemente hacia atrás y advertir los peligros y las posibilidades y las conveniencias para poder seguir adelante. La vida de la iglesia debe ser similar. Tenemos que conocer el pasado, y nuestro pasado misionero empieza con la iglesia del siglo primero, cuyo testimonio lo encontramos en el texto. Solo así podremos entender el presente y aventuramos hacia el futuro. Notemos en esta ilustración que el presente es muy dinámico, siempre está pasando.

En segundo lugar notemos que solo tiene sentido hablar de paz en referencia a otro u otros. La paz nunca es asunto exclusivamente personal, o mejor, individual. El contexto de nuestro pasaje señala una situación conflictiva entre dos pueblos; no había entre ellos paz y por eso ni los unos ni los otros tenían paz. Importa mucho decir esto en nuestros días en Centroamérica cuando los programas religiosos de radio y T.V. diariamente nos hablan de una paz individual y ajena al mundo que nos rodea. Por todos lados escuchamos hablar de "la paz interior" y de "la sanidad interior", o "sanidad divina". Apoyados en el texto bíblico hay que decir que lo divino nunca se limita a lo individual. La Biblia nos habla de la paz en un contexto comunitario, grupal, social. Hay dos pueblos encontrados, necesitados de paz, y la solución no es individualista. Por demás está decir que esta carta se dirige a un contexto tan comunitario como la iglesia.

En estos dos primeros versículos (11 y 12), se habla de un pasado sin Cristo en el que la vida carece de paz. No hay paz porque se vive sin Cristo. A partir de esta afirmación muchos "evangelistas" han limitado su misión a invitar a la gente con frases como las siguientes: "ven a Cristo y tendrás paz", "Cristo resolverá todos tus problemas". ¡Qué propuesta más fácil e individualista! Por lo menos en este pasaje encontramos a un Cristo que trata con pueblos, con grupos humanos más que con individuos. Nunca debemos olvidar que el plan de Dios es muy ambicioso, sí, porque se trata de salvar a toda la humanidad. El v.12 es bastante conmovedor. Un pueblo sin Cristo, sin salvador. Cristo aun no había venido, pero había un pueblo de Dios, el pueblo judío, el pueblo de Israel. Pero el mayor problema era que aquellos no eran ciudadanos de ese pueblo, estaban "alejados de la ciudadanía de Israel". No podían participar de las promesas del pacto de Dios con su pueblo. La consecuencia de esto se describe con palabras bastante dramáticas, estaban "sin esperanza y sin Dios en el mundo". No tener esperanza es no tener futuro; es el sinsentido de la vida y un mañana fatal. La humanidad es un proyecto de Dios y el ser humano sin Dios es caótico; se rompen hasta las condiciones mínimas de convivencia. Aquí se usa la palabra "ateos"; es decir, un pueblo que vive como si Dios no existiera o al margen de los propósitos de Dios. Pero también nos hacemos ateos cuando ponemos a Dios por allá, bien arriba en las nubes, cuando creemos que el cristianismo no tiene que meterse en los problemas sociales. Entonces perdemos nuestra esperanza y vivimos sin Dios y "fuera" de este mundo. Ahora nos toca a nosotros como pueblo de Dios ser los canales de comunicación del plan de salvación. No podemos fallar como los judíos. Hoy sigue presente el peligro de querer monopolizar la salvación y hacerlo privilegio de los evangélicos.

Los siguientes versículos permiten afirmar que la paz es inaugurada con Cristo y se constituye en una respuesta a la necesidad de salvación de ambos pueblos. Pero la paz es elemento fundamental de esa salvación. Desde ya notamos entonces que Cristo está en el origen de la paz. Las buenas nuevas de paz tienen un origen cristológico. Y esto no hay que olvidarlo porque solo así comprenderemos que anunciar la paz es más complejo que

"pegar" un poco de gritos desde un púlpito o en una plaza. Se trata de una paz que cuesta sacrificio y entrega.

Cristo nuestra paz

El v.13 marca una clara diferencia con los dos anteriores; se habla de una nueva situación. Este versículo empieza con la frase "pero ahora". Esta frase señala una novedad en el relato, se indica un cambio en el presente con respecto a la realidad pasada. Ahora los destinatarios son llevados a pensar en su presente, a pensar en la realidad de la comunidad cristiana de la que son parte. En los versículos siguientes se describe ese presente y allí notamos que hay cambios sustanciales. Esta nueva realidad apunta hacia la superación de las grandes discrepancias entre ambos pueblos. En la base de este proyecto renovador, transformador, revolucionario, está la obra de Cristo. De modo que este proyecto es cristocéntrico y para nosotros cristológico. Cristo eje fundamental para comprender correctamente este pasaje y su significado para nosotros ahora mismo es él.

En los siguientes versículos el autor detalla la obra de Cristo en un desarrollo de pensamiento que avanza progresivamente hasta llegar a su punto culminante en el v.16.

Judíos y gentiles eran pueblos históricamente distanciados el uno del otro, pero ahora la "sangre de Cristo" ha hecho posible que los que estaban lejos fueran acercados, que los que estaban distanciados traben amistad, que los pueblos en conflicto puedan vivir uno al lado del otro. Es decir, "fueron acercados" (v.13). Los puso uno al lado del otro; ya no son pueblos separados, ahora están juntos. En el v.14 se presenta a Cristo mismo como la paz: "él es nuestra paz". El está presente ahora; por lo tanto la paz es posible. Pero el alcance de esta paz va mucho más allá del simple acercamiento entre dos pueblos, aunque esto solo ya tenía un gran significado para judíos y gentiles. Esos dos pueblos acercados también han venido a constitur un solo pueblo. ¡Notemos esto!. Dice el v.14 que "de ambos pueblos hizo uno". Ya no son más dos pueblos ni dos pueblos juntos, ahora son un solo pueblo.

Pero ¿qué significa esto para nosotros? Bueno, primero para los judíos y gentiles, la comunidad cristiana, la iglesia, se constituía en la posibilidad de superar los conflictos; en ella debían desaparecer las grandes diferencias. La paz entre ambos pueblos iría tomando forma conforme desaparecían todas las diferencias; y estas diferencias se abolían con la obra de Cristo (v.15). La iglesia así presentada se constituye para nosotros hoy en un gran reto a la paz. Según el escritor bíblico, la iglesia es el lugar donde se encuentra la responsabilidad y posibilidad de la paz. Pero, ¡cuidado!...no hablamos del templo; hablamos de la iglesia y de la iglesia en el modelo bíblico, en este caso paulino. Un modelo que se presenta para nosotros, y para toda iglesia en Centroamérica, como un gran reto. Modelo ante el cual no tenemos de qué enorgullecernos sino antes avergonzarnos. No olvidemos que el fundamento de la paz no es la iglesia sino Cristo. Esto significa que si la iglesia no hace nada por lograr la paz entre los hombres y pueblos, el proyecto pacificador de Cristo seguirá adelante por otros rumbos.

Esta nueva situación de paz tiene todavía otras dimensiones. La riqueza de estos versículos es increíble. La significación de este modelo es para nosotros inagotable. En esa nueva realidad que llamamos iglesia se hace posible, ¡gracias a la obra de Cristo! la creación de un ser humano nuevo (v.15). Entonces se habla de pueblo nuevo con personas nuevas, renovadas, transformadas, y con nuevas relaciones humanas. Se trata de una paz plena, completa, donde todo y todos son renovados. No es posible concebir al "hombre nuevo" o, en lenguaje paulino, "la nueva criatura" al margen de las relaciones grupales, sociales. El "hombre nuevo" -- la persona nueva -- se va creando en comunidad y la comunidad nueva se va creando con las personas nuevas. La iglesia es llamada a dar testimonio de esta posibilidad. Usted y yo estamos comprometidos a dar testimonio de esta

novedad en Calle Blancos y Centroamérica. Finalmente, dice el escritor bíblico esta reconciliación entre los seres humanos nos lleva también a la reconciliación con Dios, al encuentro con Dios (v.16), a la paz con Dios, el autor del proyecto llamado humanidad. La implicación más profunda de nuestra responsabilidad cristiana con la construcción de la paz está en el hecho de que se trata de un proyecto divino.

Es de singular importancia no pasar superficialmente el fundamento cristológico de nuestra reflexión. Ya hemos hecho alusión a esto pero permítanme subrayarlo. En todo el relato, y en toda la carta a los Efesios, es notoria la centralidad de la cruz de Cristo. El se presenta como la paz de dos pueblos en conflicto, como el inaugurador de una nueva situación, el que transforma a las personas, sus relaciones y la relación de estas con Dios. Por esto el escritor dice que él es nuestra paz. Este pasaje nos permite decir que en el plan salvífico de Dios, están contempladas la superación de las grandes diferencias humanas. La paz que Dios quiere para nuestro presente histórico es una paz total y plena. Con el acontecimiento Cristo se han inaugurado ya los nuevos tiempos, en los que se hace posible la reconciliación entre los hombres y las mujeres.

El valor del acontecimiento Cristo sigue siendo tan importante para nosotros como para aquellos que recibieron esta carta. El logro de la paz hoy, tiene para los cristianos un acontecimiento fundante: la obra de Cristo. Esto es lo que nos anima y nos inspira a participar en la lucha por el logro de la paz en nuestro medio. En esta Centroamérica, donde muchos están interesados en prolongar y profundizar el conflicto, el asesinato y la guerra, y en Costa Rica, donde el afán de militarizarla va ganando terreno, cuando la ausencia de paz se hace más notoria en nuestra sociedad y al interior de los hogares, los cristianos tenemos una gran responsabilidad porque somos parte de su proyecto pacificador.

La iglesia como testimonio de paz

Es evidente en esta carta que esa nueva realidad viene a constituirse en la comunidad cristiana. De modo que ésta se presente como un testimonio de paz ante un mundo en conflicto. ¿Cómo entendemos nosotros esto? Por un lado estamos llamados a dar testimonio de la posibilidad de la paz, y recuerden que no son muchos los que aun creen que las cosas pueden cambiar, que la paz es posible. Tenemos que anunciar las buenas nuevas de paz y nuestra vida tiene que mostrar esa paz. El v.17 habla de Cristo como el que se dedicó a evangelizar intensamente, y el tema de su buena noticia era la paz. Aquí se trata de la paz de Dios (v.18), del reencuentro de las personas con Dios.

Nosotros tenemos en Cristo el modelo de nuestro mensaje: anunciar a una sociedad en conflicto la buena noticia de la paz. Este modelo cobra gran importancia hoy en nuestro medio. Significa en principio que tenemos que creer que se puede lograr la paz; pero al mismo tiempo tenemos que estar profundamente interesados en lograr esa paz. Pero también la iglesia tiene que ser un testimonio viviente de esa paz. Debe ser un espacio donde ya se comenzaron a superar las grandes diferencias humanas. Sin embargo, nos parece que la iglesia no puede vivir en paz al margen del conflictivo mundo que le rodea.

En los vv. 19 al 22, se describe a la iglesia por medio de tres figuras muy ilustrativas para nosotros. En ellas se describe una situación que solo es posible con la paz. En la primera parte del v.19 se compara a la iglesia con una ciudad en donde ya no hay extranjeros ni gente que esté de paso. Y si no los hay, no es porque los tales han sido expulsados o nacionalizados. ¡NO!, sino porque en esa ciudad se han roto las barreras de separación entre las naciones. Leyendo el texto para nosotros tenemos que decir que la iglesia tiene que trabajar por que no haya más refugiados ni desaparecidos. Cierto que debe constituirse en un espacio donde todos tengan los mismos derechos y las mismas obligaciones, en una ciudad donde el uso del pasaporte es innecesario. Pero nuestras aspiraciones, nuestras metas, tienen que apuntar también hacia afuera. Tenemos que soñar

en que no haya más oficinas migratorias ni agentes de seguridad, es decir, que nuestra sociedad sea como una ciudad sin fronteras.

Estos son los objetivos, pero tenemos que decir que no son una realidad sino una utopía, un reto, una meta ... es cuestión de fe, y por eso también es cuestión de acción. Es una meta que no podemos reducir a los límites de la comunidad cristiana. Nos toca creer y anunciar que Dios quiere esta realidad para toda la humanidad y en particular para Centroamérica.

En segundo lugar, se compara a la iglesia con una familia. Los cristianos son "miembros de la familia de Dios" (v.19b), miembros de la casa de Dios. Esta segunda comparación es muy elocuente. Los miembros de una familia viven como hermanos, y en el mejor de los casos, unidos en amor. Hay preocupación por todos, y a todos se les trata por igual. En una familia no se da la acumulación de bienes por uno de los hermanos mientras los otros padecen necesidad. En la vida de una familia debe reinar la paz. Nosotros tenemos que entender esto como el anhelo de Dios para todas sus criaturas. Dios quiere a todos los hombres y mujeres en su gran familia. Los alcances de esta utopía para Centroamérica cruzan por el compromiso de nosotros los cristianos en la búsqueda de la paz. Para el pueblo cristiano "tico", quizás una primera tarea sea repensar y modificar muchos de los sentimientos hacia el pueblo nicaragüense.

En tercer lugar se compara a la iglesia con un edificio en crecimiento (vv. 21 al 22). En ese edificio los miembros son piedras vivas que contribuyen al crecimiento (v.22), a la construcción de la paz. Al mismo tiempo el crecimiento tiene una característica: es un crecimiento coordinado (v.21). Todos crecen juntos o no crecen. Nadie puede crecer solo porque las piedras están trabadas entre sí. El fin último de este edificio es ser "templo santo" (v.21); la comunidad cristiana debe ser un medio de acceso a Dios, lugar de la morada de Dios, el espacio donde las personas pueden encontrarse entre sí y encontrarse con Dios. Esto es, ser la promotora de la paz y la reconciliación de la humanidad. Y esto hallará su expresión particular en el lugar específico en que se encuentre cada comunidad cristiana.

Conclusión

La palabra de Dios nos llama, hermanos, a dar testimonio de paz hoy en nuestra situación, a anunciar la paz de Cristo y trabajar por la paz del mundo. Frente a la ausencia de paz en Centroamérica encontramos en este pasaje un reto y una pauta para nuestra misión. Tengamos en cuenta que luchar por la paz es construir una nueva realidad, y hay un gran costo para lograr eso. No es gratis ni a crédito; la cruz de Cristo marca el costo del logro de la paz. La carta a los Efesios presenta el sacrificio de Cristo como la causa de la paz, y el sacrificio sigue siendo hoy el método. En América Latina hay hoy muchos sacrificios en la lucha por la paz. La iglesia que quiere ser fiel al Señor tendrá que pasar por el sacrificio; esa es la marca de la fidelidad cristiana. Nuestro mensaje tiene que ir acompañado de la acción. Se nos demanda anunciar las buenas nuevas de la paz (Ef. 6.15) con nuestra propia vida. No hay cosas fáciles; nuestro modelo es Cristo que dió su vida por nosotros. Junto con este modelo tenemos el ejemplo del autor de la carta a los Efesios: escribe la carta desde la cárcel; está preso por obediencia al Señor, por fidelidad a su misión, por anunciar las buenas nuevas de paz. Es una demanda de alguien que sufrió la cárcel (Ef. 3.1) por luchar por la paz.

Que Dios nos anime al cumplimiento de su misión, que su Palabra nos exhorte a la fidelidad. Cristo mismo estará con nosotros en las dificultades. **Amén.**

Vida y Pensamiento, Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Desde la mujer en Centroamérica, hacia una teología de la paz

Irene W. de Foulkes

1. Entre el deterioro y el despegue: guerra impuesta y premio Nobel de la paz

Tanto para los observadores a distancia como para los interventores demasiado cercanos, Centroamérica califica como uno de los "puntos incendiarios" del globo en la década de los '80. Para el propio pueblo de nuestra región, esto ha significado encontrarse a merced no solo de los que siempre han dominado internamente a cada país (con respaldos foráneos, no cabe duda), sino también a merced de las autoproclamadas necesidades de seguridad (económica, política y militar) de la superpotencia del hemisferio, expresadas en forma cada vez más agresiva. Para una región saqueada y empobrecida sistemáticamente desde la conquista, por invasores españoles primero y luego por una secuela de inversionistas de esa y otras nacionalidades, culminando en el neo-colonialismo ejercido actualmente por los Estados Unidos y las compañías trasnacionales, los años recientes han visto un notable deterioro en una situación ya crítica para la sobrevivencia de las mayorías pobres.

Para la mujer centroamericana esta realidad exige librar una lucha diaria a fin de sobrevivir, esforzándose por juntar los recursos más elementales para que coman sus hijos, para que tengan un poco de ropa y que estén resguardados de la intemperie. Junto con la represión tradicional, la nueva política de los Estados Unidos -- la "guerra de baja intensidad" -- y las amenazas de invasión agravan en gran medida la precaria vida de las familias. La tarea primordial de la mujer popular, la de dar vida -- sea por la gestación frecuente de un nuevo hijo o por el sustento y protección con que ella lo mantiene vivo -- clama por otro clima más propicio para la vida. Hoy, en Centroamérica, el clima que fomentará la vida tiene un nombre: la paz. Es en esta encrucijada que aparece en escena el premio Nobel de la paz, otorgado al presidente de Costa Rica, el Dr. Oscar Arias Sánchez, como un empujón hacia la esperanza de paz en la región.

En Centroamérica hoy, crece la conciencia de que la paz no puede definirse simplemente como una ausencia de conflictos armados. La paz tiene que proveer una vida

---

La Dra. Irene Westling de Foulkes, Directora del Programa en Residencia del SBL, coordinó en el año 1987 un curso de Teología desde la mujer en Centroamérica, con participantes en tres países distintos. Aparecerá en breve un libro del mismo título, con los trabajos de las participantes. El presente artículo forma parte de esta colección.

plena para todas las personas, y no solo para unas cuantas privilegiadas. No se puede tolerar, aun en aras de la paz, un retorno a la miseria de siempre.

Esta realidad de miseria y muerte por un lado, y de tenue esperanza de bienestar y vida por el otro, impone a la teóloga en Centroamérica una tarea urgente: trabajar con el tema de la paz, pero no en abstracto sino en solidaridad concreta con todas nuestras hermanas que luchan por la vida de los suyos en medio de la precariedad, la violencia y la guerra. ¿Responderán las fuentes de nuestra fe a estos anhelos de una paz vivificante en América Central? Esta pregunta existencial nos llevará a explorar la rica veta antiguotestamentaria del shalom, luego encarnado en la misión de Jesús y proyectado a través de la iglesia, su encarnación en el mundo actual.

2. Shalom: la paz como bienestar integral

2.1 Paz-bienestar

El significado en el AT de la palabra shalom como bienestar general puede ejemplificarse con una expresión como la que emplea José, el oficial "egipcio" todavía desconocido para sus 11 hermanos, cuando indaga sobre la situación de su propio padre: "Vuestro padre, el anciano que dijisteis, lo pasa bien?" (literalmente: ¿está en paz? Gn. 43.27). Es evidente que la "paz" de Jacob incluye su salud, su situación económica, todos los componentes de su bienestar.

"Tener paz" quiere decir "pasarlo bien"; es decir, estar bien en todo sentido, tener las condiciones necesarias para una vida como Dios manda. De hecho, la aptitud de esta expresión popular, "como Dios manda", se apoya en el Sal. 35.27: "Sea exaltado Jehová, que ama la paz de su siervo". El estilo poético del salmo nos exige comparar esta expresión con las frases paralelas, donde se revelará qué ideas entran en esa "paz". En todo el salmo se vislumbra una situación angustiante de opresión y pobreza (v. 10), de la cual el salmista reclama urgentemente una liberación que establezca la justicia de su causa frente a estos males perpetrados por enemigos voraces (v. 17) y mentirosos (v. 11). Yahvé lo ha visto todo (v. 22), y se da cuenta de que los enemigos del salmista se alegran del mal que le han causado (v. 26). Frente a ellos, el salmista reclama la justicia, e identifica su causa como la voluntad de Yahvé: Yahvé ama la paz de su siervo (v. 27). De esta manera el salmo revela la oposición básica entre dos realidades:

opresión y pobreza, perpetradas por personas adversas	versus	justicia y bienestar, decretados por Dios

Tanto en este resumen general como en todos los renglones del salmo, podemos leer la tragedia no solo de un personaje de antaño sino de todo nuestro pueblo hoy, sometido a sufrimiento por elementos poderosos que destruyen su bienestar y pisotean su justa causa. Frente a ellos la voz de la fe, en medio de su angustia, grita: Yahvé quiere shalom para las personas.

En un salmo tan colmado de sufrimiento, aparece también una invitación festiva a celebrar a este Dios en solidaridad con los que claman a él: "Canten y alégrense los que están a favor de mi justa causa, y digan siempre, Sea exaltado Yahvé". Un clamor por la paz en Centroamérica desde los resortes de la fe tiene que ir acompañado de una celebración del Dios que origina y encamina este reclamo, aun en estos tiempos oscuros cuando el bienestar del shalom parece estar todavía muy lejos.

2.2 El saludo de paz

Las fórmulas hebreas usadas para el saludo -- amistoso o protocolario -- incorporan el término shalom, aunque en la mayoría de las traducciones bíblicas al español aparecen otras expresiones culturalmente equivalentes a la usanza hebrea pero que no necesariamente emplean la palabra paz.

Cuando se observa la fórmula de saludo en su contexto, se percibe algo de la amplitud del término shalom. Al saludar a un amigo -- o aun a un desconocido -- con la frase, "La paz sea contigo", la persona se dispone a colaborar con el bienestar del otro. Un ejemplo (a pesar del trágico desenlace del relato): un anciano del pueblo de Gabaa recibe a un levita con este saludo y en seguida le asegura, "Tu necesidad toda quede solamente a mi cargo" (Jue. 19.20). El reverso de este tipo de compromiso se vislumbra en un texto neotestamentario que refleja la usanza judía: las instrucciones de Jesús a los setenta y dos discípulos que envía a las ciudades de Galilea. Cuando se presenten ante un posible anfitrión con el saludo, "Paz sea a esta casa", es el grado de compromiso del saludado lo que determina si efectivamente el voto por su bienestar deberá permanecer con él o no. Si no recibe bien a los discípulos, el voto expresado deberá retirarse, ya que no provocó el debido compromiso (Lc. 10.6).

Si en los tiempos actuales queremos recuperar el saludo bíblico de la paz, no podemos constituirlo en una simple formalidad litúrgica, por un lado, ni tampoco incorporarlo como un "Hola" superficial, por el otro. El uso del saludo de la paz deberá incitarnos a un compromiso con las personas y sus necesidades. Desearle la paz a alguien es comprometerse con su bienestar en todo sentido. Desearle la paz a nuestra América Central es comprometernos con su enorme necesidad de bienestar.

2.3 La despedida: Vé en paz

La persona que emplea el saludo de paz para recibir a alguien, y de esta manera se compromete con el bienestar de este, se compromete también con su bienestar futuro al despedirlo con las palabras "Vé en paz". Veamos dos casos.

2.3.1 Ana

Una mujer llamada Ana (1 Sam. 1) fue observada por el sacerdote Elí mientras exponía ante Dios su angustia de mujer estéril. Puesto que la única forma en que la mujer judía podía asegurarse un poco de status en la sociedad era produciendo hijos, Ana, mujer y estéril, encarna la menosvaloración de la mujer, con su baja autoestima exacerbada por el desprecio que se le propinaba, como persona desaventajada, aun por parte de otras mujeres un poco mejor situadas (v. 6). Ana se sintió menos que persona, a pesar de que contaba con el inusitado recurso de un esposo que la estimaba (v. 8), pero en un momento de decisión se hizo dueña de su situación y resolvió apelar su caso ante el único juez dador de vida. Mujer desesperada por la no-vida, ella libraría una lucha por conseguir la vida.

Ana se presentó en el templo y luchó con Dios: "oraba largamente ante Yahvé" ... "he derramado mi alma delante de Yahvé". Elí la observó pero no la comprendió. Ni el sacerdote ni el esposo podía meterse en el lugar de esta mujer, que por su sexo siempre fue menos que persona, y por su esterilidad carecía aun del poco valor utilitario que los hombres le hubieran otorgado. ¿Cómo no iba a gastarse por entero con la esperanza de alcanzar ese poco? En esto estriba su fuerza. Sin embargo, a su profunda aflicción de años, Elí le agregó una acusación de desenfrenada y desquiciada.

Con la fuerza de su desesperación, Ana, mujer campesina, corrigió al sacerdote capitalino que, a pesar de estar al servicio de Dios, no percibía la dinámica comunicación

humano-divina que se desarrollaba en ese santo lugar. Las palabras de Ana convirtieron a Elí y él asumió su proyecto: "Vé en paz, y el Dios de Israel te otorgue la petición que has hecho". En la fórmula de despedida, "vé en paz", iba envuelto todo lo que contribuía al bienestar de la persona. En el caso de Ana, esto significaba su reivindicación como mujer.

2.3.2 Una mujer sanada

Otro "vé en paz", esta vez del NT, se vincula también con el oprobio de una mujer: la mujer sanada de una hemorragia que la había mantenido impura durante doce años (Mr. 5.25-34). Marginada de toda relación normal con los demás, esta mujer carecía del fundamento de todo bienestar: la aceptación por parte de sus semejantes. Atrevida al mismo tiempo que temerosa, esta mujer que había aprendido a esconderse, a considerarse una amenaza para el bienestar de otras personas, se lanzó anónimamente hacia Jesús, buscando un retorno a la vida.

El toque de la mujer, disimulado entre la presa del gentío, junto con su grito de fe enmudecido, produce en Jesús un despliegue de poder invisible pero manifiesto, electrizante tanto para él como para ella. Con esa descarga de poder, quedó reparado para siempre el mal; la mujer había logrado lo que necesitaba para desenvolverse en la vida, para ser agente de bendición y vida para otros en vez de un motivo de contaminación y muerte. Jesús lo resumió al despedirla: "Vé en paz y queda sana de tu azote". La sanidad le abrió el camino a la "paz", es decir, el bienestar tanto social como físico.

2.4 El shalom genuino versus una falsa prosperidad: Salmo 73

No es una observación solo moderna que muchas veces los que más disfrutan del bienestar económico y social no son personas que procedan con justicia en relación con los demás. Al contrario, tanto a los antiguos hebreos como a nosotros hoy en Centroamérica nos escandaliza la grosera prosperidad de los dominadores, que se fundamenta en la violencia y se acompaña de la altanería (Sal. 73.1-16). El salmista sintió la tentación de envidiarlos, o peor todavía de imitarlos, pero en un acto de fe se aferró al Dios de justicia en medio de un mundo injusto (v. 26). Un texto como este se actualiza hoy en nuestra región del mundo, donde la violencia y el despojo afectan a la mayoría de la población, mientras los dominadores (es decir, los grupos dominantes internos junto con los países poderosos) se enriquecen cada vez más. Según el salmo, la justicia de Dios se revelará contra este falso shalom: ese camino conlleva su propia muerte (v. 27). Pero en el entretanto, mientras siguen prosperando los violentos, el que se niega a imitarlos busca su propio bien en el Dios que decreta solamente bienestar-con-justicia (v. 28). Aquí se manifiesta la fe iconoclasta del que lucha contra las imposiciones de una religión ligada al poder económico ejercido en contra del bienestar de la mayoría. El salmo revela que, contrariamente a la costumbre (tanto moderna como antigua) de identificar una prosperidad material con la bendición divina, Dios definitivamente no se identifica con cualquier prosperidad. Más bien la solidaridad de Dios está con los que sufren la explotación sobre la cual se construye esa prosperidad injusta.

Reconocemos la realidad de la dominación que ha mantenido a un vasto sector del pueblo en la pobreza. Pero es más -- ¡cuántas veces las mujeres de la clase popular no se han visto en una situación similar aun en relación con su propio esposo o compañero! A menudo el cónyuge consume injustamente, en un despilfarro egoísta, los ya escuálidos recursos que deberían destinarse al sostenimiento de toda su familia. Este cuadro tan típico del "bienestar" machista tiene que interpretarse a la luz del Salmo 73. Este no es el shalom decretado por Dios, aun cuando las tradiciones culturales obligan a la mujer a sufrir sus efectos en silencio, en pro de lo que tendremos que calificar como una falsa paz dentro el hogar. Frente a esta dominación arrogante, tanto más dolorosa porque se practica demtro de la clase ya dominada, las mujeres intuyen, junto con el salmista, que ese disfrute injusto

del compañero no representa el bienestar que Dios manda. Si clamamos por el shalom como paz-bienestar para toda nuestra región, no podemos menos que clamar y reclamar que ese mismo shalom se establezca en todas las relaciones dentro de ella, inclusive en la relación dentro de las familias. La doblemente oprimida necesita una doble porción del shalom.

3. La encarnación del shalom

3.1 La encarnación en Jesús

La decidida opción de Dios por el shalom como bienestar-con-justicia se patentiza en la encarnación, acto totalizador de la solidaridad de Dios con la humanidad, no simplemente en sentido genérico sino una humanidad específica, una solidaridad con las personas que carecen de poder y por tanto sufren violencia a manos de individuos e instituciones que organizan el mundo para su propio beneficio. Deseosos de ver una implantación del shalom de Dios en nuestro mundo hoy, nos cabe hacer una pregunta en torno a Jesús: ¿cómo actuó este shalom-en-persona? Ya hemos visto su actuación con una mujer paria de la sociedad (Mr. 5), una actuación tan acorde con la intención divina de shalom-bienestar que pudo operarse inconscientemente en un primer momento, para recibir luego la confirmación definitiva de Jesús.

Examinemos también las conocidas palabras de paz que dirigió Jesús a los pocos seguidores que quedaban con él, cuando desvanecía su popularidad y se cerraba la trampa contra él: "La paz os dejo, mi paz os doy; yo no os la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo" (Jn. 14.27). Obviamente había mucho motivo para que se turbaran, como Jesús mismo (aun como dador de paz) se turbaba de cara a esa trampa puesta por los hombres "bien", que con mucha razón se sentían amenazados por su prédica (tanto en hechos como en palabras) de un shalom muy distinto al que ellos disfrutaban a costa del pueblo. Los fariseos habían encerrado las verdaderas intenciones de Dios para con su pueblo en un cajón asfixiante de observancias legalistas tan exigentes que las masas ("este pueblo-de-la-tierra que no conoce la ley") no las podían cumplir -- por su falta de recursos y del ocio necesario para dedicarse a esa tarea que supuestamente les iba a hacer aceptables ante Dios. Jesús estaba bien consciente de que su paz no se asemejaba en nada a la que pregonaba "este mundo" de los fariseos. Tampoco se asemejaba a la paz del "mundo" de los saduceos, que no tuvieron a mal colaborar con la Roma conquistadora, con tal de asegurar su propio poder económico y político interno, basado en las ofrendas del Templo.

Ni hablar de la pax romana, que significaba nada menos que la subyugación total de los derechos de un pueblo a construir su propio bienestar. Roma había convertido al país conquistado en suministrador de bienestar para una nación ajena. Definitivamente, Jesús no da una paz como esos mundos del primer siglo la daban -- ni como la siguen imponiendo sus contrapartes en el siglo 20. El shalom que promociona Jesús socava todo sistema de dominación, en aras del bienestar-con-justicia de todo el pueblo.

Hemos visto (Sal. 73) que la dominación y la explotación en que se fundamenta la prosperidad de unos cuantos (sean estos algunos individuos, un grupo social particular o una nación dominante) operan también dentro de los grupos dominados, como lo demuestra el caso de la mujer popular que sufre una doble opresión. ¿Será que Jesús quiere darle también a ella una paz distinta de la que su mundo le da?

Parece que la respuesta es sí. Frente al mundo de los fariseos, que legislaban la inferioridad de la mujer de muchas maneras, Jesús reclama su derecho a igual trato, como lo hizo con la mujer apresada sola cuando infringía -- junto con algún hombre -- la ley del adulterio (Jn. 8). En otra ocasión, el acto simbólico (al estilo de los antiguos profetas) que Jesús protagonizó en el atrio del Templo, cuando echó fuera a los comerciantes, no solo

reivindicaba el destino religioso del recinto, sino que reclamaba también el derecho de dos grupos marginados a acercarse al menos hasta ese espacio para rendir culto a Yahvé: los prosélitos gentiles y las mujeres. Eran precisamente los sacerdotes saduceos quienes habían convertido el "atrio de las mujeres" o "atrio de los gentiles" en un lugar de comercio, pieza básica en su monopolio del lucrativo negocio de los sacrificios destinados al Templo.

La paz que da Jesús, por ser paz-con-justicia, siempre será conflictiva. Como su propia muerte lo demuestra, esta paz puede provocar la violencia en quienes se sienten amenazados por ella. Una pastoral de la paz en el ámbito de la familia popular tendrá que prepararse para estos conflictos aun en el seno de las relaciones humanas más estrechas. Una teología de la paz, desde la mujer, exige también una pastoral por la paz que equipe a las mujeres para bregar positivamente con la conflictividad que surgirá de su creciente conciencia del derecho que tienen al shalom.

3.2 Encarnado en la iglesia

La expresión paulina "en Cristo" une indisolublemente la vida de la iglesia con la vida de Jesucristo. Fue "en Cristo" que se superó la enemistad entre pueblos antagónicos, para construir en paz un nuevo pueblo, la iglesia como cuerpo de Cristo en el mundo actual. El cuerpo de Cristo en la actualidad no puede ostentar característicasas contrarias a las que manifestaba Jesucristo cuando anduvo entre el pueblo. Es por eso que nos aferramos a Gá. 3.28: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús". La condición del shalom es que las dominaciones que se fundamentan en distinciones como estas sean desechadas y terminen, así como Jesús las desechó cuando se ponía del lado de un minusválido, una prostituta, un niño, un hombre marginado, una mujer.

Según Pablo, los cristianos han entrado por la fe en una relación de paz con Dios (Ro. 5.1), que no puede ser menos que una relación con la paz que Dios quiere para toda la gente. Si los cristianos se quedan en el goce egoísta de una salvación concebida únicamente en términos del propio bienestar (espiritual o de otra índole) cabría esta pregunta: ¿con qué Dios se han relacionado? El NT no vuelve a decir todo lo que el AT ya había revelado acerca del Dios Padre de Jesús, sino que las personas que se acercan a Jesucristo por la fe tienen que abrazar junto con el crucificado todo el carácter del Dios que en él se encarnó. Al fin y al cabo, fue este Dios, amoroso y justo a la vez, quien le trazó a Jesús el camino del conflicto con los elementos en su mundo que no toleraban ni el amor ni la justicia. Para la iglesia, tener paz con Dios conlleva un compromiso también con la paz de Dios, el shalom, bienestar-con-justicia, que ha de manifestarse ahora por medio del nuevo cuerpo de su encarnación, la iglesia en medio del mundo.

4. El caudal de la paz y los canales en este desierto

Hacer teología desde la realidad de Centroamérica exige hacer también la pastoral. Aquí en nuestro encuentro falta una de las integrantes del curso Teología desde la mujer en Centroamérica, y está ausente porque pesan sobre ella y su iglesia amenazas de una guerra sin tregua, plasmadas ya en bombas y atentados. Algunos de sus colaboradores cercanos han sido victimados en estos mismos días. Entonces, ¿cómo hablar del caudal de la paz, del shalom integral, en este desierto?

Para contestar una pregunta como esta, algunas personas optan más bien por trocar el concepto bíblico de la paz en algo no-bíblico, extramundano, y ubican la paz únicamente en una esfera espiritual que nada tiene que ver con amenazas contra la vida física. Al negar la validez de la vida real y material, con su necesidad de aceptación social y bienestar material, se escapan del dilema. Pero se escapan también del Dios de Jesucristo, del que anunció "Paz en la tierra" en ocasión del nacimiento del niño de una pareja de pobres,

albergados en un pajar y más tarde obligados a desplazarse a un país extranjero por amenazas de muerte contra esta criatura indefensa.

Otros contestan la pregunta con los pies en la tierra, e insisten en no huir de las exigencias de su relación de paz con el Dios del shalom. Es sobre todo en medio de circunstancias como las de Centroamérica donde más se necesita clamar, frente al despojo de la vida y de los bienes que la sustentan, que Dios decreta bienestar-con-justicia. Es aquí donde nos queremos colocar nosotras, porque ya hemos probado el inmenso caudal de bienestar que Dios quiere hacer llegar a todos los que lo necesitan.

Se nos presenta entonces otra pregunta, corolario de la primera, porque no se trata solo de hablar: ¿cómo podemos nosotras ser canales que lleven el caudal del shalom a través del desierto para que lo transforme en jardín de vida? Para terminar este estudio, y para abrir el camino de su puesta en práctica, quisiera sugerir apenas dos maneras en que nosotras como teólogas de Centramérica podemos llevar a cabo nuestro compromiso con el shalom, desde nuestra ubicación en la iglesia.

En primer lugar, debemos constituirnos en agentes del shalom, bienestar-con-justicia, dentro de nuestras comunidades eclesiales. Esto quiere decir no solamente enseñar y predicar lo que hemos podido aprender de la Biblia al respecto sino -- y esto es quizá más importante -- promover en forma sabia y comprensiva este shalom en las relaciones entre las personas que componen la iglesia, en las formas de llevar a cabo el trabajo dentro de la iglesia, en los contenidos que se planeen para las actividades, las clases y los cultos. Nuestra agenda como promotoras del shalom siempre estará abierta; buscaremos en todo momento la oportunidad de ayudar a nuestras comunidades a comprender y a practicar esta paz integral. Si el shalom logra incorporarse dentro del pensamiento y la acción de las iglesias, existirá una base más firme para reclamarlo como cristianos dentro de nuestros países así como en el escenario regional, donde brilla por su ausencia la voz de las iglesias protestantes. Nótese que no se trata simplemente de que unos cuantos líderes conscientizados hagan pronunciamientos por la paz y la justicia en Centroamérica, aunque esto no puede omitirse, sino que aquí estamos hablando de construir una base amplia en la manera misma de ser y de pensar de la gran mayoría de los miembros de las iglesias.

Como mujeres que nos dedicamos a la vocación teológica no podemos menos que privilegiar la gran necesidad que tienen las mujeres, tanto dentro de las iglesias como fuera de ellas, de disfrutar del shalom en todas las esferas de su vida. El segundo camino que quiero sugerir, entonces, tiene que ver con este sector particular. Aquí también, nuestra agenda de promotoras del shalom específico de la mujer siempre deberá estar abierta. Dentro de nuestros países comienzan a levantarse diversas organizaciones y movimientos feministas dedicados a esta misma promoción. Muchas de sus líderes, que en su mayoría no son de iglesia, se dan cuenta de lo que nosotras también enfrentamos en la iglesia: que la misma tradición "cristiana" occidental, antifeminista por definición, constituye una barrera formidable a varios aspectos del trabajo con las mujeres. Para nosotras esto es paradójico, porque hemos discernido en la Biblia que el antifeminismo está más bien desautorizado. Sin embargo está arraigado en la tradición cultural "cristiana" y en las personas -- como a veces también en las estructuras de nuestras propias iglesias. Una de nuestras tareas como teólogas, entonces, es ponernos al servicio de las nuevas organizaciones, para contribuir con una perspectiva cristiana renovada, y renovadora, a su trabajo en pro del mismo bienestar integral de la mujer, el shalom, que nosotras perseguimos.

A estas pocas sugerencias deberían seguir muchas otras. En nuestro encuentro de teólogas esperamos que surjan desde las experiencias que compartiremos.

Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Educación teológica para la paz

Un reto actual imprescindible

F. Ross Kinsler

Dichosos los que trabajan por la paz,
porque a esos los va llamar Dios hijos suyos.

Para los que vivimos en América Central, parece que estamos experimentando un kairós, un momento historico decisivo, cargado con enormes posibilidades para el bien o para el mal. A casi 500 años de la conquista -- 500 años de imperialismo, explotacion, miseria, opresión y violencia -- parece que estas cinco pequeñas naciones están dando pasos significativos por la libertad, la justicia y la paz. Por lo menos todo el mundo, tanto los pueblos como los políticos, habla del Plan de Paz, y se espera que todos los sectores sociales, inclusive las iglesias, aporten lo que puedan a favor del proceso por la paz. No es con optimismo sino con desesperación que los habitantes del istmo centroamericanos pugnan por una verdadera paz con justicia en este momento. Durante los últimos diez años han pasado por una de las épocas mas crueles de toda su historia, y saben muy bien que las condiciones y las fuerzas actuales pueden fácilmente llevarlos a un caos aun más grave. Por eso las iglesias evangélicas y sus instituciones y agencias tienen que preguntarse qué están aportando y qué deben aportar al proceso de paz en Centroamérica.

Frente a este reto imprescindible, algunos teólogos educadores nos dimos a la tarea de elaborar un proyecto o un plan para poner nuestros recursos teológicos y educativos al servicio de las iglesias evangélicas centroamericanas en este sentido específico. Es decir, para ayudarles a examinar sus raíces y definir su misión en la búsqueda de la paz en este momento histórico.

Al considerar las fuertes tendencias evangélicas a rechazar el análisis social y teológico de la crisis, a concebir el evangelio y la tarea evangelística en términos individualistas y ahistóricos, y a pronósticar para este mundo guerras y holocausto en vez de paz y justicia, nosotros tampoco somos sencillamente optimistas. Pero la misma Biblia

---

Conocido en otras regiones del mundo como Director Asociado del Programa de Educación Teológica del CMI (1977-1983), el Dr. Ross Kinsler se ha incorporado al SBL, específicamente en el desarrollo de PRODIADIS. Fue pionero de la educación teológica por extensión en los años 60 y 70 en el Seminario Evangélico Presbiteriano de Guatemala.

que todos reconocemos como máxima autoridad para nuestra fe y práctica nos presenta el reto de trabajar por la paz, porque Dios es Dios de paz. Jesús es Príncipe de paz, y el evangelio es evangelio de paz. Sabemos que el Espíritu de Dios nos llama hoy mismo en Centroamérica a trabajar por la paz, no sólo de nosotros mismos o de nuestros correligionarios sino de todo el pueblo, y, por tanto, también sentimos cierta desesperación. Nos desespera el pensar que puede pasar este momento histórico, decisivo para la vida o la muerte de multitudes de nuestros paisanos y hermanos, sin que las iglesias evangélicas se den cuenta ni del llamado de los pueblos sufrientes ni del llamamiento de Dios.

Lo que se presenta aquí son sugerencias para un proceso que conduzca a la realización de estudios teológicos sobre la paz en Centroamérica. Por este medio queremos invitar a otros a entrar en este u otro proceso, junto con sus colegas y hermanos. El reto es grande, urgente e imprescindible. El momento es crítico. No podemos quedarnos callados, pasivos, confusos, cerrados.

Presuposiciones y advertencias

Al emprender un proyecto de esta índole, se recomienda anotar algunos puntos como marco de referencia dentro del cual se propone trabajar. Cada grupo puede ponerse de acuerdo sobre estos u otros puntos para facilitar sus investigaciones y sus discusiones. Los puntos anotados aquí son ejemplos solamente.

1. *Paz* es una palabra muy importante en la Biblia: aparece 250 veces en el Antiguo Testamento (hebreo: shalom) y 90 veces en el Nuevo Testamento (griego: eirene). Ningún cristiano puede seguir ignorando esta enseñanza bíblica. Cualquier concordancia le abre un gran campo de investigación.

2. En la Biblia *paz* significa salud y bienestar integral, e incorpora las dimensiones físicas, sociales y religiosas de la vida. Por eso la paz está íntimamente relacionada con la justicia, especialmente en los profetas, quienes indican claramente que es imposible agradar a Dios sin vivir en armonía con los demás, no sólo en términos personales sino también en términos sociales.

3. Para trabajar por la paz tenemos que luchar contra la injusticia, y esto requiere una comprensión de las estructuras y los mecanismos del poder. Recordemos que el análisis social no comienza con Karl Marx; lo encontramos muy claramente en los libros de la ley y de los profetas del Antiguo Testamento. Jesús declaró que su misión consistía en proclamar esta misma visión (el Reino de Dios, el Jubileo), que no solo expone las raíces de la pobreza y la opresión sino también las rectifica.

4. Esta preocupación por la paz tiene implicaciones políticas; tenemos que ejercer nuestras responsabilidades en esta y en todas las esferas de nuestra vida. Recordemos que Jesús no solo rechazó las opciones políticas de los herodianos, los saduceos, los fariseos, los esenios, y los zelotes, sino que tomó otra opción política frente a los poderes nacionales e imperialistas: la opción que lo llevó a la cruz.

5. Los conceptos de paz, justicia y derechos humanos pueden tener fundamentos bíblicos y teológicos, pero también exigen discernimiento de otras disciplinas, -- por lo menos, de la psicología, la sociología, la economía, la política y la ecología. Nuestro estudio debe ser interdisciplinario.

6. A pesar de ser muy importantes en la Biblia, estos temas pueden despertar sospechas, oposiciones o controversias en algunos círculos, porque muchas personas han formado y enseñado un concepto muy limitado del evangelio, la salvación y la vida

cristiana. Se hace ineludible retomar como marco de referencia el Reino de Dios, como soberano sobre toda nuestra vida, toda la creación y toda la historia.

7. Es legítimo y recomendable considerar los aportes de socialistas y otros en los estudios sociales, así como estudiamos a Platón y Aristóteles en la filosofía, a Freud y Jung en la psicología, a Dewey y Piaget en la educación, a Darwin y Einstein en la biología y la física. Los que tenemos una fe firme, fundamentada en las Escrituras y en Jesucristo, no tenemos que temer a ninguna ciencia ni ideología.

8. Debemos, sí, cuestionar seriamente a aquellos maestros y predicadores que tratan de limitar nuestra reflexión y discusión, que hacen falsas acusaciones y calumnias, que fomentan el dogmatismo y la discordia, y sobre todo que no nos quieren permitir examinar las causas, los mecanismos, ni las posibles soluciones de la crisis que estamos viviendo.

9. Reconocemos que cada persona tiene que comenzar su estudio a partir de su propio contexto, su propia experiencia, su formación bíblico-teológica; que todos tenemos perspectivas limitadas y necesitamos aprender de otras personas con perspectivas muy diferentes; que casi todos hemos internalizado elementos perjudiciales para la justicia y la paz, como por ejemplo, el racismo, el machismo y el clasismo.

10. Debemos reconocer que en situaciones de gran injusticia, opresión y violencia, los que no luchan por cambiar estas situaciones -- dentro de los límites impuestos por las situaciones mismas -- son de hecho cómplices de los opresores, aunque sean a la vez víctimas.

En busca de una metodología

Es evidente que un estudio sobre la pastoral de la paz en Centroamérica nos obliga a confrontar nuestra realidad, nuestra fe, y aun a confrontarnos con nosotros mismos. No puede ser abstracto, teórico, solamente intelectual. Tiene que afectar nuestros sentimientos y compromisos más profundos. Por eso recomendamos que desde el principio cada persona o cada grupo examine su propia peregrinación de fe, y que, a través de todo el proceso del estudio, se procure conectar dentro de esta peregrinación el análisis de la realidad, la lectura de la Biblia frente a esa realidad, y la reorientación de nuestra vida y nuestro ministerio a la luz de ambos.

Muchas veces he reconocido que mi propia educación teológico -- educación como autoformación y teología como articulación de mis propias convicciones y cosmovisión -- comenzó cuando tuve que confrontar el mundo de una nueva manera. Había realizado mis estudios universitarios, teológicos y de postgrado en los Estados Unidos y Escocia, y se me invitó a Guatemala para trabajar en un programa innovador de educación teológica. Al poco tiempo, comencé a ver la realidad social e histórica y mi propia fe y ministerio de una manera radicalmente diferente. Descubrí que en 1954 el Departamento de Estado de los EEUU y la CIA planificaron y efectuaron el golpe de estado en Guatemala que destruyó su único experimento genuino de democracia y reforme agraria, que restauró la dictadura militar que ha dejado hasta el día de hoy un saldo de 100,000 muertos y 38,000 desaparecidos, y que mantiene un sistema de depravación excesiva, a beneficio de una minúscula clase dominante.

Así comenzó para mí un proceso de constante interacción entre el análisis crítico de la realidad, la lectura de la Biblia frente a esta realidad, y la reorientación de la práctica de la fe a la luz de este análisis y esta relectura. Unos años más adelante, un colega guatemalteco que también estaba pasando por un proceso de cambio radical, me señaló la relación entre el concepto bíbilico del Jubileo y la reforma agraria (el tema de su tesis en leyes, en la Universidad de San Carlos), que desde cualquier punto de vista tiene que ser

una de las preocupaciones centrales en América Latina. Así comencé a entender la misión de Jesús en Lucas 4:16-21, aunque había enfocado mis propias investigaciones doctorales en los evangelios sinópticos varios años antes. Y en el camino posterior pude profundizar esta nueva comprensión con los aportes de Elsa Tamez (*La Biblia de los oprimidos*), Tomás Hanks (*Pobreza, opresión y liberación*) y Roy May (*Los pobres de la tierra*).

Desde esta perspectiva tuve que evaluar críticamente la historia misionera, la práctica pastoral, y la obra evangelística en las cuales estaba participando de una u otra manera. Como misionero presbiteriano estadounidense, tuve que reconocer que los dos actores principales detrás del golpe de 1954 eran el Secretario de Estado, John Foster Dulles, y el Director de la CIA, su hermano Allen Dulles, hijos de un pastor de mi propia denominación. Como profesor en un seminario y predicador en las iglesias, tuve que admitir que los creyentes interpretaban el evangelio de una manera netamente individual, sin tomar en cuenta las dimensiones sociales y estructurales del pecado y de la salvación. Y más tarde observamos cómo los intereses poderosos utilizaron a los evangélicos, consciente o inconscientemente, para reforzar su dominio, precisamente cuando la represión llegó a su apogeo en Guatemala.

Al repasar estas experiencias que tuvimos en Guatemala y que otros han tenido en El Salvador, Honduras, Nicaragua y aun en Costa Rica, recomendamos que este estudio sobre la pastoral de la paz en Centroamérica desarrolle o utilice una metodología que mantenga una interacción constante entre el análisis social, la lectura bíblica y la prática pastoral. Como otros han comentado, uno puede comenzar en este triángulo hermenéutico por cualquiera de los tres puntos. Lo importante es mantener la tensión, o sea la presión hacia la fidelidad al Reino de Dios.

Objetivos y tareas

La definición de los objetivos de un curso o plan de estudios debe indicar no solamente lo que se propone hacer durante el período de estudio, sino también aquello en que se propone capacitar a los participantes, para su trabajo posterior. En este caso, el propósito básico es preparar los participantes para realizar un ministerio en favor de la paz, y también capacitar a otros para este mismo ministerio. Se recomienda que cada grupo reflexione sobre sus objetivos y elabore su propia lista, incorporando, cambiando, o ampliando elementos como los que siguen, que indican a la vez los trabajos que los participantes realizarán durante el período de estudio.

1. Cada participante analizará los factores sociales, económicos, políticos y ecológicos de la crisis en Centroamérica, para poder explicar las condiciones de miseria, el desequilibrio económico, el deterioro de las instituciones del orden, y las alarmantes expresiones de violencia. Esto a la vez le ayudará a identificar y proponer elementos necesarios para alcanzar la paz. Este objetivo se obtendrá por medio de:

-la planificación y realización por equipos de sesiones de estudio en esta área.
-la lectura y discusión de literatura sobre los temas propuestos.
-el uso de instrumentos apropiados de análisis.
-la investigación y presentación de la situación de su propio país (u otro).

2. Cada participante estudiará el mensaje central de la Biblia y temas teológicos específicos, para poder interpretar la voluntad de Dios en relación con la paz y la justicia, el ciclo opresión-pobreza-liberación, la violencia y la no-violencia, y tierra-vida-jubileo. Se capacitará para comunicar estas enseñanzas a otros. Este objetivo se alcanzará por medio de:

-la planificación y realización por equipos de sesiones de estudio en esta área.

-la lectura y discusión de literatura bìblica y teológica sobre los temas propuestos.
-el uso de instrumentos apropiados de interpretación bíblico-teológica.
-la exégesis y relectura de textos bíblicos por medio de un sermón y una lección.

3. Cada participante examinará la pastoral católica y protestante en general, nuevos modelos pastorales, y las prácticas de su propia iglesia a la luz de su análisis de la realidad y su relectura del mensaje bíblico, con el fin de identificar y proponer o reformar elementos importantes para impulsar la justicia y la paz. Este objetivo se alcanzará por medio de:

-la planificación y realización por equipos de sesiones de estudio en esta area.
-la investigación y presentación de experiencias pastorales de otros.
-el estudio de instrumentos para la formación pastoral.
-la preparación de un diagnóstico de su propia iglesia (u otra) y la elaboración de una estrategia para una mejor formación pastoral en esa iglesia.

Programa del curso

REALIDAD	BIBLIA	PRACTICA PASTORAL
1. El panorama centroamericano, naturaleza, cultura, e historia -discusión sobre lecturas -presentación por un invitado	2. El evangelio: mensaje de paz -discusión sobre lecturas -compartir itinerarios personales	3. El papel de las iglesias en la historia de Centroamérica -equipo informa sobre catolicismo -otro equipo sobre protestantismo
4. Imperialismo, opresión y violencia en la historia de Centroamérica -discusión sobre lecturas - equipos informan por país	5 Pobreza, opresión y liberación en la Biblia -discusión sobre lecturas -participantes presentan sermones y lecciones	6. Nuevos modelos pastorales -un equipo presenta modelos católicos -otro equipo modelos protestantes
7. Los derechos humanos en Centroamérica -discusión sobre lecturas -equipos informan por país	8. La opción bíblica de noviolencia -presentación por invitados -discusión sobre lecturas	9. Perspectiva de la mujer, el indígena, el campesino, el obrero -presentación por panel -discusión por grupos y plenaria
10. La conyuntura actual y el Plan Arias -discusión sobre lecturas -informes por equipos	11. Análisis teológico de la crisis en Centroamérica -presentación por invitados -discusión sobre lecturas	12. Diagnóstico de la pastoral protestante actual -discusión sobre lecturas -informes por participantes sobre sus propias iglesias
13. Economía, deuda externa y guerra de baja intensidad -presentación por un invitado -discusión sobre lecturas	14. La tierra, la vida, y el jubileo -discusión sobre lecturas -participantes presentan sermones o lecciones	15. Compromisos y estrategias para una pastoral de la paz -informes individuales -evaluación y planes

Los grupos y las personas que emprendan estos estudios pueden planear sus agendas de diversas maneras, siempre incorporando las tres dimensiones mencionadas arriba y utilizando los recursos a su alcance. Como ilustración se presenta el siguiente cuadro, que contiene 15 sesiones de tres horas, con una secuencia cíclica de realidad, Biblia, y práctica. Para grupos que no pueden reunirse tantas veces, se podría abordar un ciclo de tres sesiones en un mismo día, pero es necesario que todos se preparen por medio de lecturas e investigaciones sobre cada tema. Así, todos podrán participar plenamente en las sesiones, llegar a sus propias conclusiones y tomar decisiones inteligentes y concienzudas para sus propios ministerios. Los participantes pueden aportar tiempo dentro de o entre las primeras sesiones, para planificar en equipos las sesiones posteriores, asignando responsabilidades para las mismas.

Para mantener un alto grado de motivación, se recomienda trabajar en equipos y utilizar una variedad de recursos y métodos. Para una presentación sobre El Salvador, por ejemplo, se puede utilizar una grabación de una de las últimas homilías del Monseñor Romero o el texto de la obra de teatro "El martirio del pastor". Las presentaciones sobre Guatemala y Nicaragua pueden hacer uso de materiales audiovisuales sobre la situación actual. Varias agencias dedicadas al desarrollo, los derechos humanos y la pastoral ofrecen muchos materiales impresos y personal especializado en estos temas. Las iglesias menonitas tienen una larga historia de práctica y reflexión sobre la no-violencia como compromiso espiritual y estilo de vida. Dos colegas cercanos participaron durante dos años en un proyecto de investigación y reflexión teológica sobre la crisis centroamericana, y otro colega acaba de publicar un libro sobre la deuda externa de Centroamérica.

Evaluaciones y resultados

Cada persona que participa y cada grupo que se forma en este proyecto de estudio debe pensar no solo en sus objetivos, sino también en la evaluación de su propio progreso hacia el logro de esos objetivos. Si se ponen de acuerdo al principio, los participantes pueden ayudarse durante todo el proceso en este sentido. Para la evaluación debe tomarse en cuenta la participación en todos los aspectos del programa, los informes escritos y las proyecciones para elfuturo.

La importancia, la urgencia y la prominencia del tema de la paz deben estimular mucha creatividad en cada grupo. Todos pueden examinar críticamente las noticias de la prensa, la radio y la televisión. No sólo deben archivar estos materiales, sino también ponerlos en un lugar visible en su iglesia, su casa, o su trabajo, para estimular la discusión con otros y para enseñar la importancia de evaluar cuidadosamente lo que se dice en los medios de comunicación. Pueden examinar la liturgia, la himnología, los estudios y la predicación en sus congregaciones, para ver cuánto y qué énfasis se está haciendo sobre la paz y la justicia, y pueden buscar y compartir nuevos materiales para usarlos en sus iglesias. Pueden proponer a su propio grupo de estudio y/o a grupos en sus congregaciones que busquen poesías, coros, oraciones, dibujos y otros materiales sobre la paz.

Por medio de su participación en la planificación y dirección de las sesiones de estudio, los participantes ganarán tanto la experiencia como los contenidos necesarios para poder realizar estudios en sus iglesias en varios niveles. Al terminar este programa con la elaboración de una estrategia para una mejor formación pastoral en sus iglesias, deben preguntarse si ya están preparados para realizar un ministerio en favor de la paz y también para capacitar a otros para este mismo ministerio.

Lo que se propone en todo este proyecto es un nuevo encuentro con la realidad, con Dios y con uno mismo, a la luz del *kairos* que estamos viviendo hoy en Centroamérica.

Tarde o temprano, y más de una vez, este estudio debe llevarnos ante Dios con un enorme sentido de arrepentimiento y alabanza y con un voto definitivo de vocación y servicio. Tendremos que encontrar o crear nuevas expresiones para estos compromisos como, por ejemplo, el corito que sigue:

Enviados somos de Dios, nuestras manos listas están
para construir con él un mundo fraternal.
Los ángeles no son enviados a cambiar
un mundo de dolor por un mundo de paz.
Nos ha tocado hoy hacerlo realidad.
Ayúdanos, Señor, a hacer tu voluntad.

El Seminario Bíblico Latinoamericano está utilizando en su Programa en Residencia el curso que se describe en este artículo. Se ofrece también por medio del Programa Diversificado a Distancia. Las personas que tienen interés en inscribirse en este estudio, bajo una u otra modalidad, pueden dirigirse a la dirección del SBL en Guatemala, El Salvador, Honduras, o Costa Rica. El SBL también ofrece proporcionar una bibliografía y una lista de recursos correspondientes a este programa, para personas e instituciones que desean realizar el estudio en forma independiente.

Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1? 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

En Costa Rica, ¿qué significa "la paz"?

Roy H. May

1. El contexto costarricense y el Plan de Paz para Centroamérica

Las mordaces críticas que recibió la iniciativa costarricense de paz para Centroamérica de parte de la administración Reagan, después de que el Presidente Arias visitó la Casa Blanca el 17 de Junio de 1987, contrastan dramáticamente con los muchos comentarios favorables que ha recibido en otros lugares. Sin embargo, involuntariamente, dichas críticas destacan la vocación pacífica de esta pequeña nación, así como su antimilitarismo y sus instituciones democráticas, poco comunes en la región y en el resto del mundo.

No obstante, a medida que la crísis en Centroamérica se mantiene, y Costa Rica continuamente enfrenta presiones internas y externas, esos mismos símbolos que hacen de esta nación una esperanza, se empiezan a debilitar y erosionar.

Los logros de Costa Rica son reales. En diciembre de 1948, se prohibió el ejército como institución permanente. La pena de muerte fue abolida hace algún tiempo. Los alcances en salud y educación y el mejoramiento salarial mediante el empleo masivo por parte del gobierno, han provisto un nivel de vida que llena las necesidades básicas de muchos costarricenses. El 90 por ciento de la población sabe leer y las expectativas de vida alcanzan los 73 años de edad. La vida política del país durante los últimos 40 años se ha caracterizado por elecciones libres y limpias. El espacio social que permite la discusión ideológica y el pensamiento crítico es comparativamente mucho más favorable en Costa Rica que en otros países latinoamericanos.

Pero, a pesar de todos estos logros y la refrescante retórica de la paz que parece ser un componente natural del <u>ethos</u> costarricense, existe una dimensión no tan agradable, implícita en la preocupación costarricense por la paz.

La promoción de su propio modelo social es una parte integral de la preocupación costarricense por la paz. En el discurso social, "la paz" siempre va acompañada por la "libertad y democracia" porque, como editorializó un periódico local, "sin libertad y sin democracia, la paz no es posible". Traducido a la realidad costarricense, esto quiere decir

---

El Dr. Roy May, profesor de teología sistemática y ética social del SBL, publicó este artículo originalmente en inglés para su publicación en la revista *Christianity and Crisis*, 6 de julio de 1987.

que la paz exige una democracia liberal dentro de un modelo económico capitalista de sociedad de consumo. La libertad se iguala a la existencia de la libre empresa y la propiedad privada. Tal como lo proclaman afiches en los sitios de comercio: "La empresa privada produce libertad". (De hecho, " la libre empresa" no es enteramente libre; el sistema bancario está nacionalizado y se controlan los precios de algunos productos básicos.

Desde esta perspectiva, Nicaragua es el problema en Centroamérica y no será posible alcanzar la paz en la región hasta tanto no sean removidos los sandinistas. Este pensamiento es muy corriente en el discurso político costarricense, y está implícito en el llamado a la "democratización y elecciones libres" que ocupa un sitio preponderante en la iniciativa de paz de Costa Rica. Hasta ahora, la relación entre Costa Rica y Managua ha estado marcada por un anti-sandinismo estridente.

Paz en contra del cambio

Esta actitud está cimentada en la larga y ampliamente difundida posición anticomunista de la sociedad costarricense. Se encuentra por todas partes, en diversos grados y colorea el pensamiento político y social. El conflicto social se contempla como el resultado de la instigación marxista. El cambio radical equivale al comunismo. Los protestantes se distancian de las actividades de acción social porque ésta es considerada igual al marxismo; los católicos condenan el conflicto entre clases sociales porque lo consideran una estrategia marxista-leninista. Y estas formas de pensamiento son inflexibles. A pesar de su auto-proclamada capacidad para el diálogo, la tolerancia y el respeto por las posiciones contrarias, Costa Rica ofrece muy poco espacio para la co-existencia con los marxistas.

Aquellos que hablan de la paz desde una perspectiva percibida como simpatizante hacia los sandinistas, o que buscan la paz por medio de la co-existencia, o los que son socialistas, no son vistos realmente como personas que desean la paz. Cuando la Caravana Internacional por la Paz, un esfuerzo de unas 200 personas (mayormente europeos) que deseaban marchar en favor de la paz desde Panamá hasta la ciudad de México, pasó por Costa Rica en diciembre de 1985, se enfrentó no solamente a los esfuerzos burocráticos por negarles visas, sino también a muchedumbres hostiles que les lanzaban piedras, a restaurantes que rehusaban prestarles servicios, y a manifestantes que portaban cartelones con mensajes que exclamaban: "Afuera Extranjeros Comunistas", y "No queremos su Paz, váyanse a su país".

Desde luego que estas actividades involucraban a una pequeña minoría de los costarricenses, pero dirigentes importantes también apoyaron a tales acciones. El entonces candidato presidencial, Oscar Arias, dijo que el propósito de los marchantes era el de "consolidar el régimen de los comandantes sandinistas". El arzobispo católico romano rehusó darles permiso a los marchantes para realizar un servicio religioso porque, según dijo, el grupo estaba "manipulado ideológicamente" hacia el "despótico régimen marxista-leninista en Nicaragua". El gobierno le negó permiso al grupo para la realización de actos públicos y procedió a escoltarlos hasta la frontera después de la hostil recepción en San José. A pesar de que el gobierno aseguraba dar apoyo firme al proceso de Contadora, la prensa, predominantemente derechista, afirmaba con insistencia que Contadora era pro-sandinista, y que permitía que el gobierno nicaragüense consolidara su control totalitario; que ello finalmente haría imposible alcanzar la paz.

El diálogo sobre la paz también cumple una función social interna: deslegitimizar el conflicto social. Aquellos que participan en manifestaciones, huelgas, protestas, ocupación de tierras, y otras actividades similares, son calificados como agitadores y extremistas. "Los problemas se resuelven por medio del diálogo y la negociación", fue la reprimenda del

presidente Arias a los empobrecidos campesinos de la costa atlántica, después de una manifestación masiva en contra de la política agraria del gobierno. La policía disolvió la manifestación utilizando gases lacrimógenos y sus bastones policiales. "La paz social", otra frase muy común, significa en la práctica una fuerza laboral apacible. Tal como lo manifestó el presidente Arias en otra ocasión, "la paz interna" es necesaria "para atraer la inversión extranjera".

Este concepto de paz social está representado por el movimiento mundial de Solidarismo (el cual no tiene nada que ver con el sindicato Solidaridad de Polonia), inspirado y apoyado por la iglesia católica. El Solidarismo ha sido una fuerza en Costa Rica desde 1940, pero su éxito se da a partir de 1980.

El propósito del Solidarismo es unir a trabajadores y patrones por medio del diálogo armonioso y la conciliación de intereses, para evitar de esta manera la confrontación. Tal confrontación es vista como algo destructivo y desestabilizador que los comunistas instigan y manipulan. Al mismo tiempo que un periódico de San José explica que "los líderes marxistas han planteado una estrategia de confrontación con los sectores patronales", uno de los dos vicepresidentes costarricenses informa que los líderes laborales entrenados en el movimiento solidarista "eliminan aquellos intereses que quieren desestabilizar Centroamérica".

Es imposible negar el carácter ideológico del Solidarismo: en nombre de la paz social, busca desacreditar y erradicar los sindicatos agresivos, especialmente a los grupos de trabajadores comunistas. Se le ha vitoreado por hacer precisamente eso en las zonas bananeras del país, que otrora fueran regiones de intenso conflicto entre sectores laborales y patronales y de influencia comunista. Según un editorial periodístico, "solamente quedan dos sindicatos en la zona bananera controlados por los comunistas. Esto significa un gran paso para la reconquista de la paz social en el país".

El diálogo abierto sobre la paz también esconde del público nacional e internacional la militarización progresiva de las fuerzas de seguridad, Guardia Civil y Guardia Rural de Costa Rica. Todavía hay en el país más maestros que soldados, y el presupuesto para seguridad pública continúa siendo menor en millones de colones que el presupuesto para la educación. Sin embargo, desde 1980 el desembolso presupuestario para seguridad pública ha aumentado más del 600 por ciento, y la mayor parte del mismo se destina a "defensa y seguridad interna". Es decir, no solamente se pretende controlar la criminalidad, sino también defender la soberanía nacional y la integridad territorial.

En 1986, Costa Rica aceptó participar en el Consejo de Defensa de Centro América (CONDECA) con status de observador. Previamente había rehusado tal relación sobre la base de su tradición antimilitarista. Además, la Guardia Civil también ha recibido entrenamiento militar en contra insurgencia y defensa territorial en su campo dedicado para tal efecto, que se halla en la zona norte de Costa Rica. Más de 700 guardias civiles han sido entrenados por asesores militares estadounidenses desde mayo de 1985. En 1986, Costa Rica recibió $2.7 millones en ayuda militar norteamericana principalmente para programas de adiestramiento. En 1984 y 1985, se recibieron $14 millones en ayuda militar, incluyendo vehículos, lanchas patrulleras, helicópteros, equipo de comunicaciones y armamento liviano moderno. El equipo militar que porta la Guardia Civil es excedente militar de los Estados Unidos. Costa Rica lo justifica como "ayuda policial".

Otra ayuda militar ha provenido de Taiwan e Israel. El año pasado (1986) Taiwan donó carabinas y suministros policiales. Israel proveyó expertos en "antiterrorismo". El Ministerio de Seguridad Pública cuenta actualmente con más o menos 70 "especialistas en antiterrorismo", para sus diversas unidades.

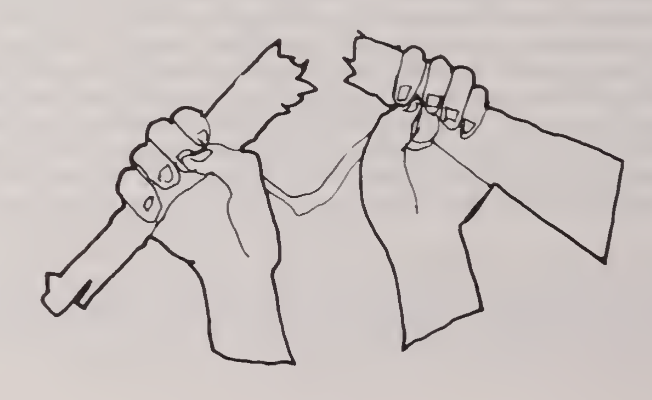
Más aún, las agencias de inteligencia han sido considerablemente reforzadas desde 1980. La CIA ha desarrollado una estrecha relación de trabajo -- algunos investigadores periodístas dirían una relación de dominación -- con las agencias de inteligencia de Costa Rica. Estas organizaciones investigan de cerca a personas y grupos -- desde organizaciones religiosas hasta activistas políticos y pacifistas -- sospechosos de tener tendencias izquierdistas y de realizar actividades subversivas, o simplemente por haber viajado a Nicaragua u otros países.

En una nación tan dedicada a la paz es una anomalía adicional la presencia de personal del ejército y la guardia nacional de los Estados Unidos, admitidos al país con el propósito de construir puentes militares. También barcos de guerra estadounidenses realizan visitas periódicas al puerto de Limón. Su llegada se acompaña de desfiles y bienvenidas oficiales.

Sin embargo, las fuerzas de seguridad pública son débiles estructuralmente. La Guardia Civil y la Rural están separadas en dos ministerios diferentes, y ambas se subordinan al Tribunal Supremo de Elecciones durante el período electoral. El salario de la Guardia Civil es muy bajo y las oportunidades de promoción escasas. En ambas organizaciones existen pocos incentivos para el desarrollo profesional y el cambio de personal es frecuente. Desde 1979 y después de provocar considerable protesta pública se han rechazado varios esfuerzos para consolidar las fuerzas de seguridad pública bajo un comando unificado. A pesar de que existe una fuerte opinión a favor de la militarización, especialmente entre la más exresiva extrema derecha, las encuestas de opinión pública muestran firmemente que casi el 80 por ciento de la ciudadanía se opone al establecimiento de fuerzas militares. Nada produce una respuesta pública más pronta que la sugerencia de establecer fuerzas armadas, eliminar la política de neutralidad o fortalecer la Guardia Civil con armamento militar. Aparte de la opinión que se pueda tener sobre los sandinistas, el sentimiento público es antimilitarista.

La preocupación costarricense por la paz a menudo se muestra transparentemente prejuiciada y cargada de contradicciones. Difícilmente puede verse como una visión desinteresada, tal como Costa Rica pretende representarla. Sin embargo, considerando su tradición antimilitarista, es necesario tomar en serio a Costa Rica. Ciertamente, la contribución costarricense a la paz regional es su persistente neutralidad y su oposición a las soluciones militares.

Hoy por hoy, Costa Rica ha tomado la iniciativa por la paz. Esa decisión se ajusta enteramente a su carácter nacional.



Vida y Pensamiento, Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

El itinerario protestante hacia una teología de la liberación

Mortimer Arias

La teología de la liberación que se estudia en América Latina y se conoce fuera de ella cuenta con los nombres consagrados de teólogos que han hecho las contribuciones más originales y la han desarrollado, tales como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Porfirio Miranda, todos ellos católicos. Gustavo Gutiérrez ha trazado el "itinerario" de una generación cristiana que dio origen a esta nueva forma de hacer teología y que vio la luz en la Conferencia de Obispos del CELAM en Medellín 1968.[1]

La pregunta que deseamos hacernos ahora es si hubo también un "itinerario" protestante hacia la teología de la liberación. El tema ha sido explorado antes[2] y la respuesta ha sido positiva. Beatriz Melano de Couch llega incluso a establecer etapas en ese proceso, tal como se vivió especialmente en el cono sur de América Latina: 1) la crisis del liberalismo teológico en la década de los 50; 2) el despertar de una conciencia reflexiva y el surgimiento de una "teología del desarrollo" y de un intento de "teología de la historia" en los años 60; y 3) un compromiso creativo y conjunto de téologos y sociólogos en la década de los 70, que entró en el análisis de la realidad latinoamericana y abordó temas teológicos relevantes para la situación, tales como: ética política cristiana, relación de ideología y teología, la humanización y el Reino de Dios, y temas bíblicos como el éxodo, la cautividad, la liberación.[3]

Naturalmente, la producción teológica protestante no puede compararse con la católica romana. José Míquez Bonino llega a decir que no puede pretender ser más que "una nota al pie"[4]. Sin embargo, movimientos y teólogos de origen protestante ecuménico están entre los precursores de esta reflexión teológica latinoamericana, como veremos en este artículo. Aún como acompañante e interlocutor de la teología católica de liberación, la teología protestante de estos años tiene un cierto acento e identidad propios, además de una inserción eclesial diferente.

Dividiremos este itinerario en dos décadas: una de búsqueda de una nueva fundamentación teológica y otra de respuestas y formularios parciales.

El Dr. Mortimer Arias, uruguayo de origen, y actualmente Rector del SBL, ha sido pastor y obispo de la Iglesia Evangélica Metodista de Bolivia. Fue compañero y colega de las personas que figuran en su descripción del camino teológico protestante en América Latina.

1. Búsqueda de una nueva fundamentación teológica: La pista de la encarnación (1968-1970)

La teología protestante latinoamericana hasta 1960, después de casi un siglo de presencia, lo mismo que la teología católica después de 500 años, era teología importada de los centros europeos o americanos de educación teológica, cuando no se basaba en la traducción de obras de divulgación y adoctrinamiento de cada confesión o denominación. Los seminarios "liberales" más ecuménicos, fueron recibiendo los aportes de la teología neo-ortodoxa durante la posguerra. Sobre este punto ironizaba Carlos Amado Ruiz desde el contexto puertorriqueño: "Aunque hay mucha teología en América Latina esto no significa que exista un pensamiento teológico que sea latinoamericano...la fina capa de Brunner, partículas de Barth y algo de Niebuhr se ha formado por precipitación académica, no por integración orgánica"[5]. Esto formaba parte de "la crisis del liberalismo" señalada por Beatriz Melano, y quedaba reflejada en la revista teológica que unía el eje Buenos Aires-San Juan, *Cuadernos Teológicos*, por las traducciones de Alberto Rembao desde Nueva York en su revista *La Nueva Democracia*, y en la nueva serie de textos de estudios teológicos de ASTE de Brasil[6].

El cambio de esta situación no iba a producirse tanto en los seminarios como en los eventos eclesiales de los años 60 que ponían de manifiesto el surgimiento de una nueva conciencia protestante sobre la realidad latinoamericana, y en los encuentros ecuménicos internacionales, especialmente los movimientos cristianos a veces llamados "para-eclesiásticos". En el protestantismo no se dio el fenómeno de las "comunidades de base", típicas del catolicismo renovado en el continente. En cambio, se dieron estos movimientos ecuménicos, inter-eclesiásticos o para-eclesiásticos, que jugaron un rol similar (con las debidas diferencias), en cuanto a ser el foco y el laboratorio de una nueva manera de hacer teología, exigida por una nueva percepción de la realidad y una nueva experiencia (praxis) misionológica.

1.1 Las iglesias miran hacia afuera

Una de las cosas que llaman la atención del que lee los documentos eclesiales de la época es la frecuencia -- y hasta consistencia -- con que se echa mano de la categoría teológica de la *encarnación* para fundamentar e inspirar la participación protestante en el proceso revolucionario de América Latina. Por ejemplo, la X Conferencia Central de la Iglesia Metodista en América Latina, reunida en Lima, 1960, comenta la Gran Comisión en su versión juanina ("Como tu me enviaste al mundo, también los he enviado al mundo", Juan 17.18) en los siguientes términos:

> Si Dios no estimó que su hijo era un don demasiado precioso para darlo por la redención del hombre, sino que lo envió a compartir en amor las tentaciones, los dolores, las necesidades y aún la muerte de los hombres, ¿cómo podemos nosotros manifestar nuestra comunión con él y nuestra obediencia a su voluntad sino entregándonos de la misma manera -- en su nombre -- por amor a nuestros hermanos?...
>
> Si Jesucristo está aquí presente como Señor, ¿cómo podría eludir su responsabilidad en los quehaceres cotidianos de nuestro pueblo?

En la parte final de "Decisiones y responsabilidades" se exhortaba a las iglesias "a una encarnación en los dolores y esperanzas de la sociedad en que viven" y "a rodear con cariño y comprensión a aquellos de sus miembros que luchan en la arena política o en otros sectores de la vida pública"[7].

El Comité Central Presbiteriano para América Latina (CCPAL)[8] reunido en Chile en 1962, y el IV Congreso Luterano reunido en Perú en 1965, buscan igualmente fundamtar

teológicamente la vida y misión de la iglesia como "un abrirse hacia el mundo"[9].

Huampaní 1961: II CELA e ISAL

La II Conferencia Evangélica Latinoamericana de Lima, 1961, después de celebrar el impresionante crecimiento del protestantismo, comienza a cuestionarse sobre "la tarea inconclusa", especialmente en relación con la dramática situación económica, política y social de los pueblos latinoamericanos. "La tarea que se impone en nuestra generación", afirmó Emilio Castro en su mensaje, "es la *encarnación d*el evangelio en todas las capas de nuestra comunidad local o nacional". La comisión nº2 reafirmó: "Nuestro mensaje es Jesucristo en la plenitud de lo que ello significa", remarcando también "la encarnación" y "la soberanía actual de Jesucristo en el universo entero"[10].

Pero fue en los movimientos ecuménicos donde esta búsqueda de encarnación asumió sus formas más concretas y conflictivas. Inmediatamente después de la II CELA se constituyó en el mismo lugar (Huampaní) Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que habría de marcar decisivamente la práctica y la reflexión teológica de esa década de los años 60. Según una evaluación de J. Míguez Bonino, esta fecha de 1961 simbolizaría la crisis teológica protestante, con la quiebra del proyecto histórico liberal-modernista[11].

En esa I Consulta Latinoamericana de ISAL se exploran las bases bíblicas y teológicas de la responsabilidad social (todavía con fuerte influencia neo-ortodoxa) y se intenta dar líneas de acción para los cristianos frente a "los rápidos cambios sociales" (urbanización, industrialización, secularización, etc.). Una vez más asoma la pauta encarnacional como fundamento teológico:

> A base de nuestra profunda convicción de que Dios en Cristo, Señor de la historia, está pr*esente c*on su amor, justicia y poder *en medio de los conflictos y* la cambiante realidad social, estimamos que la iglesia debe *ubicarse con realismo en el mundo d*e la "paciencia de Dios", y anunciar también *a través de su vida*, el "mundo por venir" cuyo punto de partida está en la resurrección de Jesucristo.[12]

La revista de ISAL, Cr*istianismo y Sociedad*, asumiría esta línea encarnacional en los años subsiguientes.[13]

El MEC abre una ventana

A mi entender uno de los jalones en este itinerario protestante hacia una teología de la liberación lo constituyó la conferencia del Movimiento Estudiantil Cristiano, realizada en Embalse de Río Tercero, en Argentina, a mediados de 1964, con el tema: "Vida y misión de la Iglesia: Presencia cristiana en la revolución latinoamericana". La documentación preparatoria, con el aporte de connotados economistas, sociólogos, universitarios y teólogos, tenía un volumen y calidad inusual en otros eventos protestantes.[14] El análisis del protestantismo latinoamericano mostraba también una criticidad más allá de todo triunfalismo evangélico.[15] Y la preocupación ecuménica, incluyendo el diálogo católico-protestante, se adelantó a lo que vendría después del Concilio Vaticano II.[16]

También estuvo presente, ya en los documentos previos, la reflexión teológica encarnacional:

> La tarea fundamental, ya no teológica sino de todo el protestantismo latinoamericano, es una "conversión" al mundo, una creciente encarnación en América Latina, una comprensión vital de la realidad, de las necesidades, de los sueños, las ansias, las esperanzas, y las desilusiones del hombre latinoamericano.[17]

J. Míguez Bonino ya apuntaba en ese documento la necesidad de una "tarea liberadora en derredor de la Biblia y la historia y una tarea preparadora para ir creando las presuposiciones de una labor teológica creadora".[18] Esa agenda de la incipiente teología protestante es asumida por el seminario nº10 de la Conferencia de Embalse de Río Tercero:

> Nuestro seminario considera de toda prioridad, la existencia de una reflexión teológica como sustento y orientación de la presencia cristiana en la revolución latinoamericana, Sentimos la necesidad de una teología bíblica pero abierta a la realidad; una teología cristocéntrica, pero, a la vez, existencial y contextual... Y nuestra situación es única; por eso se trata de una reflexión teológica sin tutelas, que nadie puede hacer por nosotros.[19]

La agenda para una teología protestante de liberación está trazada, y la Conferencia se constituyó en un laboratorio experimental con su propia praxis en el camino. Un signo de esa conferencia fue la experiencia de la diáspora, representada por una gran delegación brasileña que fue forzada a salir de su país por la represión inicial del golpe militar de 1964, que iba a inaugurar los regímenes de Seguridad Nacional en América Latina, todavía vigentes hoy en algunos países aún después de 25 años de represión, exilio y martirio. El otro signo fue la experiencia de una liturgia íntimamente relacionada con la realidad diaria de nuestros pueblos, mediante lo que se llamó "Ventana abierta al mundo", un período de noticias tomadas de los periódicos y de la radio, que preparaban a la comunidad para entrar en un período de intercesión por nuestro mundo local, nacional o internacional. Las letanías incluían los eventos políticos y sociales, con nombre y apellido ¡El mundo en medio del culto! Algo verdaderamente revolucionario en nuestras tradiciones evangélicas y en nuestros cultos donde se nos invita "a dejar fuera del templo el mundo y sus problemas", y también los nuestros. Praxis encarnacional también en el culto.

"Encarnación y revolución"

En este mismo año, 1964, aparece el librito de Justo L. González, profesor cubano de historia de la iglesia, titulado *Encarnación y revolución*.. La tesis de González es que nuestra participación social como cristianos depende de nuestra cristología. Rechaza así el "docetismo" que niega una auténtica relación con el mundo y para el cual la historia no existe; y el "ebionismo" que diviniza el proceso de la historia y asume una actitud atea o prometeica. Propone, en cambio, la fórmula de Calcedonia de la encarnación, la afirmación de Dios y del hombre en la unidad del <u>agape</u>. La encarnación es una intervención de Dios en la historia, y se trata no solo de un hecho único sino de una realidad sacramental permanente que se expresa en el sacramento del servicio al prójimo en su integridad espíritu-mente-cuerpo, y por lo tanto también en sus necesidades físicas. Conforme a la doctrina de la encarnación y el imperativo del servicio, el cristiano debe participar en la presente revolución latinoamericana, que es "una revolución contra la explotación".[20]

En 1966 se reúne ISAL en El Tabo, Chile, donde el movimiento se vuelve más analítico y más crítico de la realidad social, de la iglesia, y de sí mismo, a la vez que adopta una actitud más pragmática y positiva hacia las ideologías revolucionarias.[21]

El Tabo es otro jalón en el itinerario de la teología protestante, donde vuelve a aflorar la pauta de la encarnación, como en el sombrío análisis de la coyuntura histórica por Leonardo Franco, quien decía: "Jesucristo se encarna en el mundo real, tal como éste se nos presenta, no en el mundo ideal que debiera ser'".[22]

José Míguez Bonino, por su parte, advertía contra un uso superficial del criterio encarnacional:

> Aquí nos hace falta una teología de "Iglesia y mundo" que sea fiel a la totalidad del testimonio bíblico ... se habla de identificación y encarnación irresponsablemente, en forma "impresionista" sin buscar el significado real de

esas afirmaciones bíblicas (Filipenses 2)... La necesidad de distanciarse del mundo, de rechazarlo, está siempre presente en el Evangelio. La comunidad dispersa en el mundo no existe sin la comunidad reunida aparte. Sin esto último no hay nada que dispersar sino sal sin sabor,. levadura esterilizada [23]

Aquí la reflexión teológica va encontrando su propio acento protestante.

"Teología de la historia"

El otro acento protestante de este teologizar lo da el énfasis (originalmente calvinista o reformado) en la acción de Dios en la historia. En 1966 se reúne en Cochabamba, Bolivia, una Consulta Latinoamericana sobre Evangelización, auspiciada por la Iglesia Metodista. Su tema fue significativo: "Evangelización y Revolución en América Latina". Poco después se reúne en Ginebra la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad. La delegación latinoamericana habría de tener allí una influencia marcada, al cuestionar las perspectivas europeas sobre "los rápidos cambios sociales" con su énfasis en los aspectos tecnológicos, e insistir en las presuposiciones ideológicas de tales perspectivas y en la necesidad de una revolución global y estructural.[24]

Richard Shaull, mentor y animador de varios de los jóvenes teólogos de ISAL, fue el que dio los primeros basamentos de una teología de la historia, en trabajos publicados en *Cristianismo y Sociedad*. El hizo popular el lema de Paul Lehman sobre la acción humanizadora de Dios en la historia: "otorgar y mantener la condición humana del hombre".[25] Detrás de esa frase hay una síntesis protestante de gracia e iniciativa divina en la historia y respuesta humana. Otros autores son usados para elaborar estos conceptos. Esa acción humana es provisoria (Masao Takenaka), penúltima (Dietrich Bonhoeffer), pero es lo que Dios requiere en cada situación. En América Latina esa acción pasa por la revolución.[26] La pista de esta acción humanizadora de Dios está dada en la historia del pueblo de Israel y hecha visible en Jesús de Nazaret, en quién se llega "a conocer el propósito último y la fuerza final que mueve el universo".[27]

J. Míguez Bonino, siempre más cauto y dialéctico, recuerda que la historia siempre es ambigua -- acción divina y pecado humano -- y que el riesgo de "baalización" es permanente. Dios está actuando en la historia, sí, pero "no olvidemos -- dice el teólogo argentino -- que Satanás no se va de vacaciones"... "no toda preocupación revolucionaria es obra de Dios...".[28]

UNELAM 1967 y III CELA 1969

Beatriz Melano Couch sostiene que otro jalón en el desarrollo de una teología protestante latinoamericana fue la triple Conferencia de Piriápolis en 1967 (ISAL, ULAJE, Y UNELAM).[29]. ISAL decidió moverse de su posición de grupo de estudio a grupo de acción intermedio, "de una etapa reformista a una opción revolucionaria".[30]. ULAJE asumió las mismas metas. La reunión de mujeres, auspiciada por UNELAM a iniciativa de Emilio Castro, apuntó hacia un cambio cualitativo: la incorporación de la mujer en la lucha por la liberación y en la reflexión teológica.[31]

Meses después de la Conferencia de Medellín, en 1969, tiene lugar en Buenos Aires la III Conferencia Evangélica Latinoamericana (III CELA). El lema "Deudores al Mundo" es ya sugestivo.[32] ¿Cuál es la deuda? El evangelio, naturalmente. Pero hay una intención autocrítica en el tema: la deuda evangélica con América Latina, por su falta de arraigo y compromiso. En esta conferencia se reconocen las causas estructurales de subdesarrollo y de injusticia en el continente y la necesidad de una transformación que reemplace las estructuras de opresión. Se afirma también la posibilidad del compromiso revolucionario de los cristianos. Hubo tensiones con el despacho de la juventud por ser radical y se puso de manifiesto la polarización teológico con el sector evangélico conservador que había

comenzado a distanciarse ya en los preparativos de la conferencia. La encarnación tiene siempre un costo y fuerza las opciones.

Precisamente es la III CELA que reafirma y confirma la encarnación "como fundamentación, poder y modelo de presencia cristiana".[33]

"El camino del teólogo latinoamericano"

Hacia el fin de la década del 60 el protestantismo va descubriendo su raíz latinoamericana, haciendo su opción latinoamericana, y perfilando un rostro latinoamericano. No solo es un autodescubrimiento; también comienza a ser percibido así desde afuera. Es sugestivo que en el año 1969 aparece un libro escrito por un misionero en Bolivia, C. Peter Wagner, con el título *Teología latinoamericana: ¿Evangélica o izquierdista?*.[34] y al mismo tiempo en Uruguay se da el caso insólito de que todo un *Cuaderno de Marcha* (el semanario más influyente y caracterizado de orientación latinoamericanista) está dedicado a los *Protestantes en América Latina*.[35] El *Cuaderno* incluye artículos sustanciales de Hiber Conteris, Julio Barreiro, Emilio Castro, Christian Lalive, Daniel Palma, Julio de Santa Ana, José Míguez Bonino y Richard Shaull. Curiosamente, son los mismos nombres que Wagner incluye en su libro, pero por distintas razones. En el libro son presentados como los exponentes de una "teología radical", una "teología secular" y "sincretista", "una minoría vociferante comprometida con la revolución", en una palabra, una herejía peligrosa, juzgada desde la teología dualista de Wagner. Las citas de los autores, mayormente isalinos a quienes condena, son precisamente las que les ubica en una línea encarnacional. El *Cuaderno de Marcha*, presentado por el teólogo y periodista católico Hector Borrat, ya lo dice todo desde el título: "Hacia un Protestantismo Latinoamericano". El artículo de J. Míguez Bonino, "El Camino del Teológo Protestante Latinoamericano", no tiene desperdicio, y conserva su validez a través de los años, especialmente para los estudiantes de teología ("el candidato a teólogo" lo llama Míguez Bonino). Allí se plantea con agudeza y profundidad los riesgos y las exigencias de una teología auténticamente latinoamericana, encarnada, eclesialmente responsable.

2. Hacia una teología de la liberación: Desde una praxis comprometida en la cautividad (1970-1980)

La década de los 70 se abre con diversos llamados al compromiso liberador y con la adopción creciente del lenguaje de la liberación.[36] Gonzalo Castillo Cárdenas, presbiteriano de Colombia, afirmaba que la tarea política de la iglesia era pasar "de la protesta al compromiso revolucionario", pero todos sus ejemplos los tomaba del campo católico.[37] Por nuestra parte, en un trabajo de 1971, asumimos personalmente "la crisis del pietismo" y señalamos la necesidad de pasar de una ética individual (o individualista) a una ética social, y de una teología de la experiencia interior a una teología de participación.[38]

"Manifiesto a la Nación"

En Pascua de 1970 nos tocó redactar el "Manifiesto a la Nación" de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia, en el que se hacía un análisis de la situación concreta del país y se asumía la tarea cristiana en términos de "humanización", "concientización" y "liberación", con el compromiso de trabajar por la formación de "un nuevo hombre boliviano" y "una nueva Bolivia". No se trataba solamente de una innovación verbal sino de una interpretación a la luz de las necesidades humanas en un variado ministerio de obras médicas, educacionales, de desarrollo, rural, de trabajo con estudiantes y campesinos, y de experimentación con el método psico-social de Paulo Freire.

Esta teología práctica de compromiso se articulaba en conceptos bíblicos y contemporáneos como los siguientes:

Nuestra razón de ser está en el evangelio de Jesucristo que implica la plena humanización del hombre, la realización del propósito de Dios para con el hombre que ha creado y redimido. Se trata de una liberación, una salvación que alcanza a todo el ser del hombre: su alma y su destino eterno y también su ser histórico y material, individual y social. A Dios le interesa todo el hombre y no solamente una parte de él. Este es el mensaje de la Biblia que proclamamos y deseamos encarnar.

No sólo hay tendencias deshumanizantes dentro del hombre mismo; hay fuerzas deshumanizantes encrustadas en la sociedad. El pecado tiene también una dimensión social, objetiva. Las estructuras sociales, políticas, culturales o económicas llegan a ser deshumanizantes cuando no están al servicio de "todos los hombres y de todo el hombre", en una palabra, cuando son estructuras que perpetúan la injusticia. Las estructuras son producto de los hombres que asumen caracteres impersonales, y hasta satánicos, rebasando las posibilidades de la acción individual. Es necesaria la acción colectiva concertada para cambiar dichas estructuras, pues no hay estructura alguna que sea sagrada e incambiable.

El Dios que conocemos en la Biblia es un Dios liberador, un Dios que destruye los mitos y las alienaciones. Un Dios que interviene en la historia para romper las estructuras de injusticia y que levanta profetas para señalar el camino de la justicia y la misericordia. Es el Dios que libera a los esclavos (Exodo), que hace caer los imperios y levanta los oprimidos (Magnificat, Lucas 1:52; 4:18-19). A este mensaje nos debemos, si no queremos ser hallados indignos de nuestra misión y nuestro nombre. La Iglesia cristiana no puede pactar con ninguna fuerza que oprima o deshumanice al hombre.[39]

Otras iglesias hicieron declaraciones o "credos" relacionando el evangelio con su contexto concreto.[40]

Una teología de la esperanza

También 1970 marca la aparición del primer libro de la surgente teología de la liberación en círculos protestantes y ecuménicos: *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?*, por el profesor presbiteriano del Brasil, Rubem Alves, uno de los pensadores vinculados a ISAL.[41]

Alves se propone explorar el lenguaje de la libertad y de la esperanza, el lenguaje de la liberación, que está presente en la Biblia y en la comunidad de fe a lo largo de la historia. Este lenguaje trae consigo una visión dinámica de la historia, donde se pone de manifiesto el propósito de Dios que es la humanización del hombre (el concepto clave de Lehman). Esta es la política de Dios, la gracia que hace posible la política humana, la acción creadora en la historia, para crear un futuro renovado ("la acción humana es la partera del futuro").

La libertad no es un fin en sí sino que es libertad para la vida, una libertad que libera al hombre para el amor y la acción sacrificial. Con este arsenal de la memoria histórica de la comunidad de fe, Alves critica y rechaza las fuerzas que cierran el futuro al hombre. Por lo tanto, Alves se distancia del lenguaje teológico de Bultmann por su reducción subjetivista de la humanización, que niega la realidad de la historia, y del lenguaje trascendentalista de Barth, cuya humanización no deja lugar para la acción creadora del hombre en cuanto a su futuro; y del mismo modo rechaza el lenguaje de la promesa trascendente de Moltmann, que no da lugar a la negación, la esperanza y la acción humana para abrir el futuro.

Con este libro aparece una reflexión latinoamericana con cierto acento protestante (gracia y acción humana) en confrontación y diálogo con las teologías contemporáneas, y que intenta proveer una fundamentación para la esperanza y la acción liberadora.

Teología de la liberación

J. Míguez Bonino estrenó la década de los 70 con su primer artículo sobre "Teología y liberación", rescatando el concepto bíblico de liberación, señalando la crisis de la interpretación espiritualizante e individualista de ese concepto, y respondiendo a la crítica marxista del mismo.

Cristianismo y Sociedad, que había terminado la década anterior con un número dedicado a la llamada "Teología del desarrollo", dedica un número doble a "Teología y liberación", con artículos de Gustavo Gutiérrez, Jürgen Moltmann, Julio de Santa Ana y Pedro Negre. El editorial aclara: "No se trata de sacralizar la revolución ni el proceso de liberación... sino de reflexionar teológicamente en medio de un proceso histórico cuya característica más notoria es la de la lucha por la liberación en la que están comprometidos nuestros pueblos.[42]

Por su parte, Míguez Bonino, en el artículo citado, apuntaba ya a lo que habría de ser la agenda de la nueva teología: "una teología de liberación significa y demanda una liberación teológica. ...Pero no será la especulación aislada sino la práctica de un pueblo creyente comprometido en una tarea liberadora la que estimulará a la teología a su propia liberación. Y ésta a su vez esclarecerá y estimulará a aquélla".[43] O sea, ni teología sin praxis, ni praxis sin teología.

Esta agenda será desarrollada por Gutiérrez en su *Teología de la liberación* y por Juan Luis Segundo en su *De la sociedad a la teología* (1970) y luego en *Liberación de la teología* (1975).[44]

En cuestión de pocos meses, "teología y liberación" se había convertido en "teología de_liberación".

En 1972 se realizó en Chile, en medio de una gran efervescencia política y social, el Encuentro de Cristianos por el Socialismo. La mayoría de los 400 participantes eran católicos, con una minoría de protestantes, de los grupos regionales de ISAL. El Documento Final hace referencia a las nuevas características de la reflexión teológica en América Latina:

> La reflexión sobre la fe deja de ser una especulación fuera del compromiso de la historia... El pensamiento teológico se transforma así en una reflexión crítica en y sobre la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas. La reflexión teológica asume como requisito indispensable para el cumplimiento de su tarea el instrumental socio-analítico adecuado para captar críticamente la conflictividad de la realidad histórica.[45]

José Míguez Bonino, que participó del Encuentro y contribuyó a su interpretación posterior, aclaraba que "la liberación de Cristo se da necesariamente en hechos históricos... pero no se reduce a ellos", y que debe reconocerse una función crítica de la fe cristiana "dentro" de la revolución. Y, como lo ha hecho otras veces, en su creativa aplicación del "principio protestante", el teólogo argentino levanta las siguientes preguntas teológicas:

> ¿Es posible la total coincidencia de fe y praxis revolucionaria, sin tensiones, sin malentendidos? A la luz de la historia, ¿no es cierto que la total "convergencia" de la fe y un proyecto histórico ha significado siempre un domesticamiento de la fe, y a la larga la pérdida de su valor profético? ... Es esta tensión la que no aparece suficientemente marcada en el documento. Es comprensible ... querer arrancar de las manos de la reacción la fe como

instrumento ideológico contrarrevolucionario ... pero ... tampoco puede transformarse en un instrumento ideológico revolucionario.[46]

La fe en busca de la eficacia

El trabajo crítico-comprometido de Míguez toma forma en un libro publicado en inglés en 1972 (*Doing Theology in a Revolutionary Situation*), que se ha convertido en la introducción clásica a la TL en los países del Norte, y cuya versión española, *La fe en busca de la eficacia*, recién ve la luz en 1977.[47] Los títulos en inglés y en español dan la idea de esta nueva teología: se hace, está situada, y busca la eficacia en la acción histórica liberadora. De ahí que esta introducción comienza con una referencia al Encuentro de Cristianos por el Socialismo y su significación, y por una reconstrucción del itinerario cristiano (católico y protestante) en América Latina ("El descrubrimiento de nuestra realidad", "El despertar de la conciencia cristiana"). Recién a la mitad del libro se presentan a cuatro teólogos, y los últimos cuatro capítulos exponen y critican la nueva teología en cuatro áreas: hermenéutica, ética social, Reino de Dios y escatología.

El libro sigue siendo una introducción obligatoria; hay una riqueza de preguntas (todavía no contestadas) y de pistas para futuros desarrollos, pero lamentablemente Míguez nunca produjo una obra sistemática, comparable al trabajo de los teólogos católicos. Su obra es ecuménica, aunque puede percibirse el talante protestante que es también una contribución fundamental al diálogo y a la construcción ecuménica. La sistematización será más visible en sus trabajos posteriores de ética social y política (*Ama y haz lo que quieras* y *Toward a Christian Political Ethics*).[48]

Obviamente, esta teología es desde la praxis y para la praxis.

Otra obra que arranca de la experiencia de Cristianos para el Socialismo y que debe incluirse en este itinerario protestante, es la tesis de licenciatura de Victorio Araya, miembro del Grupo Exodo en Costa Rica: *Fe cristiana y marxismo*.[49] La obra es una exposición, casi un manual temático de la reflexión que se dio en ese período, especialmente la producción de Hugo Assmann en la publicación *Pasos*, que se editaba en Chile. Victorio Araya no entra en la crítica o autocrítica de este tipo de pensamiento; debemos esperar hasta su disertación doctoral El *Dios de los pobres* para una presentación más elaborada de su pensamiento, a través de una cuidadosa cumpulsa de fuentes latinoamericanas de la teología de la liberación.[50] Esta obra debemos incluirla en el itinerario protestante centroamericano en la década siguiente.

Teología desde la cautividad

No debe de ser una ironía que el que fue precursor de una "teología de la liberación" haya sido también precursor de lo que podría llamarse una "teología desde la cautividad". Rubem Alves escribe su obra *Los hijos del mañana* primero en inglés y desde Estados Unidos, pero en ella refleja su propia experiencia de cautividad, y la cautividad de su pueblo brasileño, que iniciará la larga cautividad de todos los regímenes de Seguridad Nacional en América Latina.

Así como el éxodo inspiró los primeros escritos de Rubem Alves, la cautividad babilónica (en particular la experiencia de Jeremías) dará el lenguaje para la reflexión en situación de cautiverio. La pregunta que surge en ese contexto es ¿qué hacer mientras esperamos al mañana, mientras "el hijo del mañana" está en las entrañas de la historia, y cuya gestación podemos detectar? Sólo queda plantar las semillas de la esperanza, afirmar la vida y ejercitar la imaginación creadora en la magia, en el juego, en la religión ...

Este tema de la vida va a dominar la futura producción de Rubem Alves, orientada hacia una teología de la cultura, pero ya estaba presente en germen en su primera obra, en un

capítulo titulado "Libertad para la vida".[51]

Es posible soñar con la liberación, trabajar por la liberación, pero desde la cautividad. (Así lo entiende también Leonardo Boff, otro brasileño, del campo católico, quien escribirá su opúsculo *Teología de la liberación y de la cautividad*[52]). Esta segunda obra de resonancia internacional de Alves también tendrá una traducción española y una circulación tardía en América Latina.

Muchos de los antiguos compañeros de camino del pensador brasileño no estaban muy conformes en adoptar su acento nostálgico y realista sobre la situación latinoamericana, pero muchos experientaron en carne propia el exilio, la prisión, la marginación, la tortura y hasta la desaparición.

La disolución de ISAL y la dispersión de sus componentes, que habían sido los pioneros protestantes y ecuménicos de la nueva teología, tal vez fue signo del cierre de un ciclo de búsqueda, creatividad y compromiso que no habría de llevar a las metas de una sociedad transformada para la liberación humana pero que había contribuído a engendrar una nueva manera de vivir la fe cristiana y de hacer teología.

En medio de la cautividad y de la muerte habría de surgir una nueva brecha de reflexión teológica: la teología de la vida. Pero esto ha de tener lugar hacia el filo de los 80, cuando el eje teológico protestante se mueve del cono sur a Centroamérica y el Caribe, con el aporte renovador de Elsa Tamez, Carmelo Alvarez, Victorio Araya y otros que deberán ser objeto de otro recorrido y otro artículo.

NOTAS

1. Gustavo Gutiérrez, "Praxis de liberación y fe cristiana", en *Signos de liberación: Testimonios de la iglesia en América latina* (Lima: CEP, 1973), pp.13-36; *Cristianismo y Sociedad*, 40/41, pp.110-136.
2. Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad* (Buenos Aires: La Aurora, 1970). J. Míguez Bonino, "Visión del cambio y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", Fe *cristiana y cambio social* (Salamanca: Sígueme, 1973), pp. 179-202. Beatriz Melano Couch, "New Visions of the Church in Latin America: A Protestant View", en Sergio Torres, ed., *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (New York: Orbis, 1978), pp.193-226 (reproducido en español en *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, 1985).
3. Ver Roberto Oliveros Maqueo, S.J., *Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976) México: CRT, 1977 (Hay edición peruana del CEP del mismo año). Samuel Silva Gotay, "Origen y Desarrollo del Pensamiento Cristiano Revolucionario (1960-1970)", en *Historia da teología na America Latina* (Sao Paulo: Paulinas, 1981), pp.139-164 (versión española publicada por DEI, San José, Costa Rica, 1981).
4. Entrevista personal del autor.
5. Hiber Conteris y otros, *Por la renovación del entendimiento* (Río Piedras, Puerto Rico: La Reforma, 1965), p.128.
6. Por ejemplo, Alberto Rembao, *Flor de traslaciones*.
7. "La Iglesia y Mundo Latinoamericano", Lima: Conf. Central Iglesia Metodista en América Latina, agosto, 1960 (mimeo).
8. Gonzalo Castillo, *La naturaleza de la iglesia y su misión en América Latina*.
9. Documento del IV Congreso Luterano Latinoamericano (mimeo).
10. *Cristo la esperanza para América Latina* (Buenos Aires: Confederación Evangélica del Río de la Plata, 1962), pp. 97, 123, (cp. pp.67-91).
11. *Fe cristiana ...*, p.192.
12. *Encuentro y desafío* (Buenos Aires: La Aurora, 1961), p.28.
13. *Cristianismo y Sociedad*, Nº 1, p.4; Nº 3, p.11; Nº 7, pp.37-47; 16-25.
14. *Cuadernos de Embalse*, FMEC, Buenos Aires, 1964, "Realidad latinoamericana" y "Secularización, ideologías, arte y cultura" (mimeo).
15. *Cuadernos de Embalse*, "La Iglesia", pp. 77-92 (cp. pp.51-66).
16. *Op cit.*, pp.67-76; 33-49.

17. J. Míguez Bonino, "Corrientes del pensamiento del protestantismo en América Latina", op.*cit.*, pp.77-84.

18. *Ibid.*, p.83.

19. *Op. cit.*, p.85-92.

20. Justo L. González, *Encarnación y revolución* (Río Piedras: Seminario Evangélico de Puerto Rico, 1965).

21. *América Hoy* (Montevideo: ISAL, 1966). *Cristianismo y Sociedad*, Nºs 9/10, pp.83-102.

22. *Op. cit.*, pp.21-36.

23. *Op. cit.*, p.14.

24. Mortimer Arias, ed., *Evangelización y revolución en América Latina* (Montevideo: Iglesia Metodista en A. L., 1969). Las ponencias latinoamericanas en Ginebra fueron publicadas en español en Hacia *una revolución responsable* (Buenos Aires: La Aurora, 1970).

25. *Hombre, ideología y revolución*, pp.78-94. Para una crítica calvinista de este concepto de humanización, ver Pedro Arana Quirós, *Providencia y revolución* (Lima: Estandarte de la Verdad, 1970), pp.134, 66ss.

26. *Responsabilidad social del cristiano* (Montevideo: ISAL, 1964), pp. 32-44.

27. *América Hoy*, pp.60-63.

28. *Op. cit.*, pp.54-55. Véase también la crítica de C. René Padilla en Fe *cristiana y latinoamericana hoy*, pp.121-153.

29. Beatriz Melano de Couch, op. *cit.*, p.207.

30. J. de Santa Ana, *Protestantismo*, pp. 168-169.

31. Emilio Castro, ed., *La Mujer en la iglesia y en la sociedad* (Montevideo: Unelam, 1968),pp.75-91; Beatriz Melano de Couch, *La mujer y la iglesia* (Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, 1973).

32. *Deudores al Mundo* (Montevideo, UNELAM, 1969).

33. J. Míguez Bonino, *Fe Cristiana...*, pp.192.

34. C. Peter Wagner, *Teología latinoamericana: Evangélica o izquierdista?*, (Miami: Caribe, 1969). Ver comentarios críticos de Dwain Epps en *Fichas de ISAL* Nº 24, pp.17-20.

35. "Protestantes en América Latina", *Cuadernos de MARCHA*, Nº 29; Montevideo, setiembre, 1969.

36. Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: El desafío a los cristianos* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970).

37. *Cristianismo y Sociedad*, Nº 22, 1970, pp.51-62.

38. Mortimer Arias, *Protestantismo latinoamericano* (Conferencias, Semana Wesleyana, Facultad de Teología, Rudge Ramos, 1971, mimeo: versión alemana: *Die Hellen Schatten*, Zurich, 1972, trad. Arnold Brose).

39. M. Arias, *Manifiesto a la Nación*, La Paz: Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia, 1971 (Cuadernos de *Cristianismo y Sociedad*, 1970).

40. *Cristianismo y Sociedad*, Nº 31-32, 1972.

41. Ruben Alves, *Religión: Opio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970; original inglés: A *Theology of Human Hope*).

42. *Cristianismo y Sociedad*, Nºs 24/25.

43. *Fichas de ISAL*, Nº 26, y *Actualidad Pastoral*, Nº 3, 1971.

44. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas* (Lima: CEP, 1971, y Salamanca: Sígueme, 1973). Juan Luis Segundo, De la sociedad a la teología (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970) y L*iberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975).

45. *Cristianismo y Sociedad*, Nºs 29/30 y 31/32.

46. *Cristianismo y Sociedad*, Nºs 33/34, p.99.

47. *La fe en busca de la eficacia* (Salamanca: Sígueme, 1977).

48. J. Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras* (Buenos Aires: La Aurora) y To*ward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress, 1984).

49. Victorio Araya, *Fe cristiana y marxismo: Una perspectiva latinoamericana*, (San José, Costa Rica, 1974).

50. *El Dios de los pobres: El misterio de Dios en la teología de la liberación* (San José, Costa Rica: DEI/SEBILA, 1983).

51. Ruben Alves, *Los Hijos del mañana* (Salamanca: Sígueme; versión inglesa: To*morrow's Child*, New York: Harper and Row, 1972).

52. Leonardo B Boff, *Teología de la liberación y de la cautividad* (Bogotá: Indoamérica Press; versión portuguesa de Vozes, 1983).

PADRE NUESTRO POR LA PAZ

María Pascuala Salanic

PADRE NUESTRO que estás
en la PAZ
y en todos
los que saben amar
sin esperar
recuperar la inversión
y apropiarse la plusvalía.

Santificado sea tu nombre
porque es el nombre
"compañero"
de "EL que oye"
y se identifica
"El que es" solitario
acompañante
facilitador.

Venga a nosotros tu REINO
y no el infierno de la opresión,
la masacre, la tortura ...

Tu REINO
y no las dictaduras militares
con facha de era
primitiva.

Tu REINO
que no es el reino
del capital
del fondo monetario internacional.

Tu REINO
y no el reino
de "compañias" que
en platos de plata
se nutren
con el hambre del pueblo.

Tu REINO
QUE es la verdad
y no servicio
internacional
de No-noticias.

Tu REINO
QUE es comunidad
y no sectarismo
de viejos egoísmos
niveles, intereses y clases.

Venga a nosotros tu REINO
porque es JUSTICIA
y hágase tu voluntad ...

no la voluntad
de mister Reagan,
no la paranoia armamentista
no el capricho imperialista,
no el contro castrense,
no la voluntad
de titiriteros
y títeres sin voluntad.

Hágase tu voluntad
y no la de aquellos
que escupen la faz
del hermano,
lo explotan y asesinan
con escuadrones
hechos para matar.

Tu voluntad
que es la voluntad de vida
en abundancia
para todos.

Y hágase tu voluntad
que es la voluntad del pueblo.

El tamalito
nuestro maíz de cada día
y nuestro frijol
dánoslo hoy.

El pan
que ha sido negado
a nuestros hijos
dánoslo hoy.

No los "alimentos"
procesados
cargados de colorantes
artificiales
y preservativos
cancerígenos.

No los químicos
y la industria farmacéutica,
no las aguas negras

Tomado de *Salmos por la paz en nuestra América*, Osmundo Ponce, compilador. Publicado por Alfalit Internacional, San José, C.R., 1987.

del imperialismo
y sus eses fecales
deshumanizantes.

El pan nuestro
y de nuestro hijos
dánoslo hoy
porque lo hemos ganado
con trabajo prematuro
mal remunerado,
con el sudor de nuestra frente.

Y perdónanos
nuestra falta de esperanza,
nuestra duda,
el caminar de rodillas,
el poner las mejillas,
el darnos por vencidos
y nuestra desilusión.

Porque creímos
que tú
lo habías establecido
nos negamos a luchar
para heredar
alago mejor
a nuestro hijos.

Perdónanos por esto
así como
nos perdonamos nosotros
entre nosotros mismos
para conseguir la unidad.

No nos dejes caer
en la tentación
de adorar su maquinaria,
alabar su poderío bélico,
o glorificar su pisto.

En la tentación
de entregar
nuestros recursos naturales
a cambio
de las migajas
que caen de su mesa.

No nos dejes caer
en prostitución.

Y líbranos
de la desinformación
y de su propaganda
que aflora
en la escuela,
en la iglesia,
y en los medios masivos
de comunicación.

Líbranos de perder
nuestra identidad
y de caer
en el consumismo
del capitalismo robotizante,
líbranos
de esta mar de tuercas
e intereses,
líbranos de la transculturación.

Líbranos
de sus confidenciales
y policías secretos,
de sus "servicios civiles",
de sus departamentos
técnicos de investigación,
de sus ejércitos secretos,
escuadrones de la muerte,
líbranos de los asesores
israelitas,
de sus copias
contrainsurgentes
y de su cobardía.

Líbranos
del genocidio
del etnocidio,
del ecocidio,
del robo y el despojo,
líbranos de la bestia.

Porque
Tuyo es el poder del amor
y tuya es
la gloria de la PAZ ...

... desde la historia

AMEN.

Vida y Pensamiento. Vol. 8, No. 1, 1988
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Reseñas bibliográficas

Julia Esquivel. *El Padrenuestro desde Guatemala y otros poemas.* San José: DEI, 1981. 50 pp.

Alfonso Chase, ed. *Las armas de la luz, antología de la poesía contemporánea de la América Central.* San José: DEI, 1985. 539 pp.

Alguien ha dicho que la pluma es más poderosa que la espada. Estos dos libros son un testimonio del poder de la pluma. En el primero, Julia Esquivel, una guatemalteca en el exilio, nos lleva mediante lamentos hasta la esperanza de un futuro nuevo para su patria. En el segundo se encuentran los testimonios de muchos autores del territorio que se extiende desde Guatemala hasta Panamá.

Ambos son libros de poesía. Pero, no son poemas de amor, a menos que uno tome en cuenta el amor a la libertad, el amor a la patria y el amor a los compañeros y compañeras caídas en las luchas. Son poemas de denuncia:

> Primero es el dolor como una espada
> que desde el fondo del alma corta y brilla,
> es un mundo agitado que mete el pie y respira,
> es el hombre atrapado entre siglos de espera,
> es el hombre sepultado bajo un cielo violento
> de fibras distendidas,
> llevando como un buzo dormido por un mar
> taciturno que se extravió del llanto.
>
> *Tulio Galeas, Honduras (p.199)*

Son lamentos:

Quema mi pecho un carbón ardiente,
lo golpea un grito que no puedo callar.
Es un aleteo de quetzal
que pugna por liberarse
que las garras sanguinarias
del cóndor
y del águila real...

Julia Esquivel, Guatemala (p.28)

No hay tierra
que no tenga cielo
sol
una nube
una estrella.

No hay tierra
que no tenga río
piedra
una montaña pequeña
o un árbol cualquiera.

No hay tierra
que no tenga un nombre
para cada cosa.

Pero en una tarde como ésta
hay hombres sin tierra entre las manos
sin cielo en la mirada
hombres que mueren
sin decir una sola palabra.

Ricardo Zarak, Panamá (p.494)

Son cantos de victoria, anhelando el día en que se convierta en realidad. Son oraciones del pueblo con su Dios:

Escúchame, Señor,
Altísimo Jesucristo
que duermes tiritando
en la línea argentina del tren
junto a algún hombre descalzo,
no me dejes sola y desnuda
sin el camino angosto
de tus dedos en mi cabello enmarañado,
sin tu mirada de luciérnagas recién nacidas.
Sin tu rostro dormido en el
nido de mis brazos.

Ana Iztarú, Costa Rica (p.445)

Son poemas que reflejan la realidad como la ven los autores. Denuncian hechos que ciertos intereses prefieren acallar. Estimulan al pueblo a seguir en la lucha por un mundo que refleje la voluntad y el amor de Dios. Además, celebran la vida que existe pese al tormento, al hambre y la injusticia.

Janet W. May
Profesora, SBL

Francisco Moreno Rejón. *Salvar la vida de los pobres: aportes a la teología moral.* Lima: Instituto Bartolomé de las Casas Centro de Estudios y Publicaciones, 1986. 246 pp.

Antonio Moser y Bernardo Leers. *Teología moral. Conflictos y alternativas.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1987. 323 pp.

La probreza, la opresión y la deshumanización que viven las mayorías latinoamericanas, exigen una ética teológica que dirija el comportamiento cristiano hacia la construcción de nuevas sociedades más justas y fraternas. La teología moral de la Iglesia Católico-romana tiende a ser reflexión sobre la enseñanza tradicional de la iglesia y su doctrina social, sin poder lanzarse creativamente frente a un mundo cambiante, caracterizado por la irrupción de los pobres. Los protestantes de América Latina, en su mayoría, apenas reconocen la ética como preocupación cristiana. Cuando entra en su esquema teológico, la ética tiende a ser legalista, individualista y espiritualista, que tampoco responde adecuadamente a las exigencias históricas de un continente angustiado. Es precisamente a este problema que apuntan estos dos libros.

La emergencia de la teología latinoamericana en las últimas dos décadas ha abierto nuevos horizontes para la ética. Fundamental para la teología latinoamericana es la centralidad del pobre y una metodología que parte del contexto histórico. Ambos libros se sitúan en este enfoque teológico.

Los autores proponen al empobrecido como el principio organizativo para la ética teológica desde América Latina, pues "los esquemas anteriores, a pesar de presentar valores innegables, parecen no responder de modo adecuado a los desafíos que surgen del inframundo de los empobrecidos", afirman Moser y Leers de su contexto brasileño. Moreno Rejón, desde su perspectiva peruana, explica que en América Latina, "lo que está en juego es la vida de los pobres". Por eso, "el lugar ético desde el que debe pensarse y formularse la teología moral" es "la opción por el pobre".

Desde esta perspectiva, Moser y Leers plantean la Alianza o el Pacto, y la persona de Jesucristo, como "las grandes coordenadas" para la ética. La Alianza demuestra el compromiso de Dios con su pueblo, que implica no solo una práctica religioso, sino también una práctica política porque apunta a la construcción de Israel como nación. Como dicen los autores, "La riqueza de esta teología no consiste solo en la articulación de lo religioso ni solo de lo político-social, sino precisamente en la articulación de los dos planos juntamente". Sin embargo, la Alianaza o el Pacto es solo el trasfondo para una ética verdaderamente cristocéntrica. Se debe incorporarla al Reino de Dios y la práctica de Jesús como la base de la ética teológica.

Tanto *Teología moral. Conflicto y alternativas*, como *Salvar la vida de los pobres*, apuntan a la urgencia de una ética más cristocéntrica. Moser y Leers subrayan el seguimiento de Jesús que implica la "lógica de una práctica" que "podría explicitarse en

cuatro direcciones básicas: religiosa, ético-social, política y económica". Es, como indica Moreno Rejón, una ética del discipulado.

Moreno Rejón señala el significado fundamental de la dimensión cristocéntrica como la obra salvadora que debe ser central en la ética. Por eso, "se pone en primer plano la realidad del pecado". Pecado, sin embargo, no se entiende solo en su dimensión personal, sino también social, como las estructuras básicas de la sociedad.

Entre los dos libros, *Teología moral. Conflictos y alternativas* es el más sistemático, tanto por su organización como por su postulación teológica. Se esfuerza por mantener continuidad con la tradición ética dentro de la iglesia católica. Su tesis es que la renovación ética, desde la perspectiva del pobre, puede encontrarse "en el redescubrimiento de un rico filón olvidado y soterrado por el tiempo". Así, su postura realmente no es radical ni representa una ruptura con el pasado, pero sí es decididamente actual y renovadora.

Salvar la vida de los pobres se sitúa más directamente en el contexto de la teología de la liberación y así maneja más claramente los conceptos y preocupaciones de la teología latinoamericana. Aunque bien organizado, tiende a ser algo repetitivo y menos sistemático, porque es una colección de artículos que el autor publicó previamente en varias revistas. La última parte es una valiosa ejemplificación de su argumento por medio de la familia y su situación.

Ambos libros hacen una contribución fecunda a la renovación de la ética teológica desde América Latina. Se espera que tanto protestantes como católicos los utilizarán para su quehacer pastoral y profético, ante la realidad injusta que caracteriza a América Latina.

Roy H. May
Profesor, SBL

Varios. *Centroamérica, la guerra de baja intensidad.* San José: Cries-DEI, 1987. 240pp.

Lilia Bermúdez. *Guerra de baja intensidad, Reagan contra Centroamérica.* México: Siglo veintiuno, 1987. 229pp.

José A. Silva Michelena, coord. *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, con el Instituto Latinoamericano de investigaciones y la Universidad de las Naciones Unidas, 1987. 271pp.

José A. Silva Michelena, coord. *Los factores de la paz.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad y la Universidad de las Naciones Unidas, 1987. 224pp.

La violencia no es nueva en América Central, pero las dos últimas décadas han sido especialmente brutales, con los años ochentas, quizás, sin par en la espiral de la violencia y sufrimiento humano. El precio en vidas, unos 300,000 víctimas, ha sido enorme, sin contar los costos económicos. Al finalizar la década presnte, la violencia sigue desgastando los países como un cáncer que poco a poco carcome el cuerpo humano. Esta realidad no es casual, pues, como demuestran estos libros, hay causas, y por eso también hay pistas hacia la paz.

No se puede negar el papel político-militar preponderante que juega Estados Unidos en esta situación. Este es el enfoque de los dos libros sobre la guerra de baja intensidad.

A prtir de su tradicional papel hegemónico en la región, Estados Unidos ve con alarma la emergencia de las fuerzas populares que cuestionan el proyecto político-económico de las oligarquías. Para mantener esa hegemonía, "se vislumbra una estrategia

político-militar que los Estados Unidos trata de aplicar en Centroamérica (aunque no solo a este conflicto regional), que es la estrategia de los conflictos de baja intensidad", según uno de los autores de *Centroamérica, la guerra de baja intensidad.* Este libro, junto con *Guerra de baja intensidad* por Lilia Bermúdez, explica esta estrategia emergente que está distorcionando toda parte de la vida centroamericana.

Después de Viet Nam, los militares norteamericanos han analizado las causas de su derrota, y buscan una nueva estrategia que incorporaría más adecuadamente tanto aspectos técnicos de la guerra, como asuntos teóricos e ideológicos. La administración de Reagan, preocupada por restaurar el poder hegemónico de alcance mundial, ha estimulado este proyecto militar. En este contexo, Centroamérica se ha converido en un laboratorio para ensayar las lecciones de Viet Nam.

Según Estados Unidos, la Unión Soviética quiere imponerse sobre el "tercer mundo", aprovechando la pobreza y los movimientos populares, recurriendo al fin a la lucha armada. Así, según el análisis norteamericano, el problema no solo es frenar a la URSS, sino revertir los éxitos logrados por la fuerza popular. Aunque reconoce causas internas, Estados Unidos pone la lucha centroamericana en el contexto Este-Oeste. La estrategia político-militar para enfrentar esta situación es la guerra o el conflicto de baja intensidad (CBI).

Esta guerra es de baja intensidad solo en términos de poder de fuego y estilo de combate relativos a las guerras regulares. Es decir, el eje central del CBI es la contrainsurgencia con soldados nacionales, apoyados por fuerzas norteamericanas de despliegue rápido que pueden intervenir y retirarse rápidamente después de un ataque quirúrgico (tal como en Grenada). El CBI apunta a la militarización total de la sociedad y especialmente de los esfuerzos de desarrollo y humanitarios, pues, por estos medios aparentemente no-militares, se logra el control sobre la población civil. Es una estrategia para ganar corazones y "esas seis pulgadas entre oreja y oreja del campesino", según un prominente militar norteamericano.

Así, el CBI es una estrategia totalizante que toca no solo lo propiamente llamado militar, sino también aspectos políticos y económicos. Según los autores de *Centroamérica, la guerra de baja intensidad*, esta "debería de abarcar cada uno de los aspectos de la vida que puedan influir en la percepción del futuro de la población involucrada". Esto incluye aun a la iglesia, pues se hace necesario desacreditar a los cristianos que luchan por las reinvidicaciones populares. Al mismo tiempo, se convierte a grupos religiosos norteamericanos conservadores en canales propagandísticos y de distribución de materil militar y humanitario en función del CBI. Implica guerra de largo plazo, si no permanente, porque la meta no es la victoria tradicional, sino la imposición de un proyecto político hegemonizado por Estados Unidos.

Esta conceptualización de la guerra de baja intensidad ha forzado la reestructuración del aparato política militares de Estados Unidos mismo. Bermúdez discute estos cambios en detalle. Académico y técnico, su libro está fundamentado en fuentes primarias de los mismos militares norteamericanos. Ofrece una valiosa ventana para comprender los intereses militares estadounidenses hacia Centroamérica.[1]

Aunque toca mucho del mismo material, *Centroamérica, la guerra de baja intensidad* amplía la discusión analizando las muchas ramificaciones del CBI para los pueblos centroamericanos, el papel del Comando Sur en Panamá, el costo político y social de la militarización, entre otros cosas. Contiene estudios de caso sobre cada uno de los países de la región que ejemplifican el CBI.

El problema de la paz, sin embargo, no es solo problema militar. Como explica José A. Silva Michelena en *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina*, "la creciente convicción de que, de una forma u otra, esos conflictos guardan relación con la situación de explotación y miseria, ha hecho cobrar conciencia de que la paz y la seguridad están íntimamente relacionadas con el desarrollo". Esta es la tésis que se desarrolla en torno del tema de crisis, tanto en este volúmen como en su volúmen compañero, *Los factores de la paz*, también coordinado por Silva Michelena.

Entre las razones principales causantes de la crisis, se destaca la transnacionalización de las economías nacionales y el constante y progresivo endeudamiento que agrava el desequilibrio social. Este a su vez desemboca en una aguda crisis económica y política, altamente peligrosa para la paz y la seguridad. El marco teórico para comprender esta realidad es el de la dependencia que apunta al "centro" y la "periferia" como polos antagónicos de un orden mundial que favorece al mundo rico. En este contexto se distorsionan los conceptos de paz y seguridad, ubicando su significado no en las mayorías sino en el estado y las necesidades del capital transnacional.

Paz, seguridad y desarrollo en América Latina también incluye discusiones útiles del "marco institucional" para la resolución del conflicto; es decir, las Naciones Unidas y la OEA. Aunque algo pasados, los capítulos sobre la importancia de Contadora tienen valor, pues Contadora marca un nuevo momento en la cooperación regional para la resolución del conflicto. El plan de paz propuesto por Oscar Arias de Costa Rica y firmado en Esquipulas, continúa la línea de Contadora. Sin embargo, como Contadora, solo puede "crear un clima propicio para el diálogo directo entre los países involucrados... no es capaz de paralizar los esfuerzos de las grandes potencias por harcer triunfar sus intereses". Pero poder crear ese clima es un paso grande hacia la paz que desafía a las potencias.

El último libro, *Los factores de la paz*, contiene diez ponencias que tocan temas tales como la crisis financiera, el rol geopolítico de América Latina en el contexto mundial, el futuro de la democracia, la "Pax Americana", el hambre, y los derechos humanos. Complementa los otros volúmenes.

Juntos, estos cuatro libros forman una pequeña biblioteca sobre la guerra y la paz en América Latina. Son muy útiles para comprender más adecuadamente la compleja problemática regional, y de allí descubrir los caminos hacia la paz.

NOTA:

1. Es discutible si el CBI es, en verdad, una *nueva* doctrina de guerra; claramente retoma los conceptos de contrainsurgencia que fueron desarrollados en los años sesentas, incluyendo acción cívica. Mezcla elementos nuevos (anti-terrorismo) con los antiguos. Tampoco hay acuerdo total entre los militares norteamericanos de lo que significa el CBI. Es importante recordar esto al leer estos libros. Sin embargo, el concepto del CBI provee un marco interpretativo que apunta claramente a lo que está ocurriendo en América Central. Véase William M. Leogrande, "Central America, counterinsurgency Revisited", *NACLA Report on the Americas*, vol. XXI. No.1 (enero-febrero 1987); Holly Sklar, "Born-Again War, The Low Intensity Mystique, "*NACLA Report on the Americas*, vol XXI No. 2 (marzo-abril 1987).

Roy May
Profesor, SBL

Walter Brueggemann. *La imaginación profética*. Colección "Presencia Teológica", Nº 28. Santander: Sal Terrae, 1986.

La exposición del concepto veterotestamentario de la paz alcanza su punto más alto en la proclamación profética. Por esta razón, el estudio de este tema lleva necesariamente al estudio del movimiento profético.

El libro *La imaginación profética* de Walter Brueggemann presenta una fascinante introducción al profetismo. Su análisis cubre tanto las características sociológicas del movimiento como el desarrollo histórico del mismo. Sin embargo, el autor no se detiene ahí. La monografía tiene un énfasis hermenéutico que lleva a reflexionar sobre el aspecto profético del ministerio cristiano.

Brueggemann presenta la base teórica del libro en el primer capítulo. Allí encontramos la idea central del escrito:

> La hipótesis que aquí vamos a explorar se formularía así: La tarea del ministerio profético consiste en propiciar, alimentar y evocar una percepción de la realidad alternativa a la del entorno cultural dominante. (p.12)

Esta conciencia alternativa tiene la doble función de *criticar* la conciencia dominante y de *dinamizar* al pueblo, llevándolo a construir una nueva realidad.

En el segundo capítulo, el autor caracteriza esa conciencia dominante como la "conciencia monárquica" (p.31). En la historia de Israel, esta conciencia monárquica se establece en la consolidación del imperio salomónico. La conciencia dominante establece una economía de abundancia, una política de opresión y una religión que restringía el acceso a Dios por medio de la centralización del culto. Esto chocó con la economía de igualdad, la política de justicia y la religión de la libertad de Dios predicada por los profetas. Este encuentro dejó claro que mientras la conciencia profética correspondía a los intereses de los marginados, la conciencia monárquica defiende a la clase dominante.

Los primeros dos capítulos exploran la doble función de criticar y dinamizar. Al criticar, el profeta lleva al pueblo a entender que el sufrimiento pertenece a la esfera de la muerte. Al dinamizar, el profeta lleva al pueblo a apropiarse de la promesa divina de un nuevo orden.

Los capítulos 5 y 6 presentan a Jesús como el pleno cumplimiento y la quintaesencia de la tradición profética (p.119). Brueggemann propone que Jesús cumplió la función de criticar por medio de su solidaridad con el sufrimiento humano, solidaridad que lo llevó a la cruz. También sugiere que Jesús cumplió la función de dinamizar al establecer una comunidad alternativa, la comunidad cristiana.

El último capítulo resume el argumento y exhorta a asumir un concepto profético de ministerio cristiano.

En general, *La imaginación profética* es un estudio estimulante y novedoso del fenómeno profético. Por su estilo dialéctico, en ocasiones es posible diferir del autor en algunos puntos. Por ejemplo, muchos encontrarán que la caracterización del movimiento sacerdotal no le hace justicia al mismo. Esto es debatible. Lo que no es debatible es la importancia de esta monografía para el estudio del movimiento profético desde una perspectiva latinoamericana.

Pablo A. Jiménez
Profesor, SBL

Samuel Escobar. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987. 224 pp.

La teología de la liberación (TL) ha dominado la reflexión teológica en América Latina y fuera de ella en los últimos 18 años. Son legión los evangélicos que están en contra de la TL sin conocerla y la consideran un enemigo que hay que combatir con todas las armas y con cualquier aliado. El esloganismo y la paranoia impiden el estudio y el diálogo, y llevan a la polarización en las iglesias. En este clima de guerra ideológica e instrumentalización de la religión en un sentido o en otro, tenemos que dar gracias por este estudio sereno y clarificador de Samuel Escobar, viejo líder de la evangelización universitaria en América Latina, uno de los fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y actual profesor de misionología en el Seminario Bautista del Este, en Philadelphia, Estados Unidos de América.

También son legión los evangélicos que tienen curiosidad sobre la TL y que quieren tomar en serio su desafío para la fe evangélica. Para éstos es que escribe Samuel Escobar, proponiéndose "entender el fermento teológico actual en el seno del catolicismo, y en algunos sectores del protestantismo" (p.179).

Por de pronto, el título ya nos ofrece una clarificación esencial: no hay *una* sino *varias* "teologías de la liberación". Hacia el final de su libro Escobar nos ofrece una tiplogía tentativa: 1) *la línea radical académica* (Hugo Assmann, Jorge Pixley y Sergio Arce) con la cual es muy difícil para la teologia evangélica establecer aun un terreno común de diálogo; 2) *la linea pastoral* (Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff), que toma en serio la teología protestante, es atacada por la crítica católica conservadora, y que pide cambios a su iglesia "con los cuales un evangélico estaría de acuerdo"; 3) *la línea populista* (los argentinos J. Scannone y Lucio Gera), que enfatiza la religiosidad popular y tiene afinidad con el hispanismo católico antiprotestante. Aunque Escobar ataca y destaca las formas extremas de estas teologías, su labor se concentra en la 2), que es la que plantea más desafíos a la pastoral y la teología evangélicas (pp. 192-195).

1. Información

Uno de los valores del libro es que provee información para evangélicos sobre el trasfondo religioso y eclesial en el cual ha ido surgiendo esta nueva forma de hacer teología; o sea, los cambios que se han ido produciendo en las últimas tres décadas en el catolicismo y el protestantismo (caps. II y III), particularmente "la crisis de conciencia y la radicalización de los cristianos ante la realidad política y social de América Latina". Correctamente, Escobar destaca el hecho de que los precursores de esta teología fueron protestantes (del movimiento de Iglesia y Sociedad, ISAL), antes de la eclosión de la Conferencia de Obispos de Medellín 1968, que inició la circulación de una teologia católica de liberación.

2. Crítica y autocrítica

Este es un libro crítico, desde una posición evangélica que Samuel Escobar representa. La crítica va dirigida a tres aspectos que el autor considera distintivos de las nuevas teologías: el método teológico, la visión de la historia y la hermenéutica (caps. V, VI y VII).

a) Una nueva manera de hacer teología

El autor tiene bien claro que no se trata de "un nuevo capítulo agregado a las viejas teologías" sino una nueva manera de hacer teología que implica "un cambio copernicano": la reflexión crítica sobre la praxis histórica de los cristianos (p. 88). Este tipo de teología

que reflexiona sobre la praxis de los cristianos no es nueva, y tiene antecedentes evangélicos (Escobar hace breve referencia a la "teología del camino" de Juan A. Mackay).

Pero lo que resulta difícil de aceptar para Escobar es que esta praxis de que hablan los nuevos teólogos incluye la praxis social y política, el compromiso y la opción por los pobres, que lleva a una posición militante y a veces intransigente (p. 91).

Sin embargo, el autor vuelve el lente hacia el campo evangélico para hacer su autocrítica y agenda:

> "Si es posible y necesario tomar las respuestas liberacionistas y evaluarlas críticamente, examinando por ejemplo su metodología, también es posible y necesario examinar la metodología de las formulaciones teológicas que se nos han entregado tradicionalmente a los evangélicos, y que algunos presentarían como alternativa. El camino teológico está abierto. (p.102).

b) La visión histórica

El autor observa que se ha dado una revisión de la historia del cristianismo en AL, tanto en el catolicismo como en el protestantismo, que incluye una autocrítica a la obra misionera de las las iglesias, concomitante con proyectos "coloniales" o "neocoloniales". Escobar opina que esta revisión es "una simplificación peligrosa" en base a "medias verdades".

Pero la crítica del autor se concentra en el uso de categorías o instrumentos del análisis marxista de la historia. Su aguzado olfato de polemista cristiano universitario se ejercita en la detección de dichos elementos . Escobar es particularmente alérgico a todo trazo de "lucha de clases, elemento utópico y la importancia de lo económico". "Cuestionamos la visión progresista de la historia", dice, mientras insiste en la necesidad de criticar el cientificismo en AL. Es especialmente cauto y desconfiado de la noción de "pobre" que puede "degenerar en historia clasista, para la propaganda" (p. 121). Sin embargo, Escobar no analiza el concepto de "clase" o "lucha de clases", ni siquiera el concepto bíblico de "pobre", ni ofrece categorías alternativas para interpretar los hechos y la dinámica de la historia. En un análisis crítico como el que el autor se propone no puede ser suficiente catalogar una idea o perspectiva como "marxista" para determinar su valor o su verdad. En esto el autor se queda corto.

Sin embargo, de nuevo Escobar usa la crítica para la autocrítica, al reconocer que "la aplicación del análisis de clase, prestando atención a los aspectos económicos y socio-políticos de la vida de la iglesia, *saca a luz hechos que hay que tomar en cuenta ...*" (subrayado nuestro). Algún día, algún exegeta evangélico, del tipo que preconiza Escobar, podría hacer un análisis de "la lucha de clases en la historia" a la luz de la Escritura, y no solamente desde una ideología anti-marxista. Así lo siente también Escobar: "Aquí hay un trabajo muy importante para los historiadores..." (pp. 123-124).

c) La nueva hermenéutica

Samuel Escobar reconoce el vasto esfuerzo de la hermenéutica liberacionista en el campo del estudio bíblico, su volumen, su influencia en círculos católicos y su nueva forma de "mirar el texto", señalando tres de sus temas centrales: la pobreza, el éxodo y la cristología.

Los defectos que detecta en la nueva hermenéutica serían: 1) la falta de unidad de interpretación; 2) el riesgo de someter la Escritura a la ideología; 3) fragmentar o seleccionar el material bíblico (al colocar la situación histórica como "palabra primera").

Uno se pregunta ¿qué hay de nuevo en ésto? ¿No serían las mismas observaciones que haríamos a cualquier otra hermenéutica, incluída la evangélica?

El propio Escobar reconoce, con J. Míguez Bonino, que "no hay intérprete que hable desde un ámbito ideológicamente aséptico" (p. 143).

3. Respuesta constructiva

Finalmente, Samuel Escobar no se queda en lo informativo y lo crítico, sino que esboza una agenda constructiva para los evangélicos, especialmente en dos áreas cruciales para una teología que responda al desafío de las TL: la hermenéutica y la praxis.

a) Hermenéutica evangélica

"Aquí hay un desafío tremendo", dice Escobar, "la revitalización de la hermenéutica bíblica". ¿En qué consistiría una hermenéutica bíblica evangélica como la que busca el autor? El principio rector es obviamente "la primacía de la Escritura", la palabra revelada, la palabra escrita en la Biblia. Aunque Escobar reconoce que hay que "tomar en serio el momento histórico" y "no cerrarse al soplo vivificador del Espíritu" (lo que uno podría llamar la perspectiva contextual y la neumatológica o carismática en la hermenéutica), por otra parte presenta a la Escritura como "la teoría" que debe preceder a la práctica y normarla.

Cita con aprobación el concepto de C. René Padilla de un "círculo hermenéutico" o mejor de una "espiral hermenéutica", pero él parece quedarse con una hermenéutica deductiva: del texto al contexto. Aunque concuerda con Juan Luis Segundo en que no hay interpretación neutral, y con la Consulta de Willowbank en que la iglesia trae una "tradición" ("rica herencia") a la interpretación de la Escritura, Escobar insiste en que "es necesario buscar la lectura objetiva [sic] de la Biblia, con la misma seriedad con que se pretende leer objetivamente (científicamente) la realidad" (pp. 175-176).

¿Dónde se da esta nueva hermenéutica evangélica? En el libro no se dan ejemplos de ella, y se reconoce que los textos de hermenéutica bíblica que se usan en los seminarios e institutos bíblicos "tienen muy poco que decir sobre la relación entre la Palabra de Dios y el contexto cultural del intérprete" (Padilla). Lo sorprendente es que el autor no menciona una sola vez en todo el libro a un exegeta que tiene todas las credenciales de un intérprete evangélico, cuando sí lo hay. Me refiero a Tomás Hanks. Quizás la razón de esta omisión está dada en la Guía Bibliográfica donde se menciona el libro de Hanks, *Opresión, pobreza y liberación*, con la nota: "Intenta combinar percepciones liberacionistas con una perspectiva evangélica, al estudiar el texto bíblico" (p. 204). Uno queda con la impresión de que se trata de un intento fallido, y que al querer "combinar" una perspectiva evangélica con el contexto latinoamericano actual, lleva al intérprete a exponerse a que se le retace el carácter de "evangélico" a su trabajo.

Samuel Escobar intenta también un aporte personal a la nueva hermenéutica evangélica, tomando como ejemplo la Primera Epístola de Pedro, de la que deriva las siguientes pautas: 1) parte de la iniciativa divina y culmina con la obediencia humana; 2) es cristocéntrica pero afirma la unidad de AT y NT; 3) es soteriológica (revelación para salvarnos, praxis como fruto de la regeneración); 4) se basa en la autoridad de la Escritura.

También aquí Escobar usa la crítica como autocrítica, preguntando si realmente "¿quieren las iglesias evangélicas escuchar la Palabra de Dios hoy?" Y responde:

> hay una teología conservadora que puede describirse adecuadamente como [no escuchar la voz del Señor sino su propia voz] ... cuando se sacralizan

> teologías forjadas en otras latitudes, y en respuesta a otras preguntas ... ¿No es antibíblico el anuncio de un Dios cuya palabra nada tiene que decir sobre las injusticias que causan opresión y pobreza? ... ¿Estamos dispuestos a escuchar la Palabra de Dios cuando nos habla de esta realidad (la pobreza) y de nuestra responsabilidad? ¿O preferimos que una ideología capitalista o aristocrática nos cierre los ojos a esta enseñanza? (pp. 170, 172-173)

Si una cosa resulta clara en esta búsqueda, es la necesidad de precisar mejor qué entendemos por *bíblico*, ya que a veces se procede como si hubiera junto con la autoridad de la Biblia una sola interpretación autorizada. Aquí también "el camino teológico está abierto". Y queda mucho por andar en la brecha que abrió el Pacto de Lausana y ensanchó la Consulta de Willowbank sobre evangelio y cultura. Allí hay una clave hermenéutica liberadora que debe ser "tomada en serio" y proseguida por los mismos intérpretes evangélicos. Mientras tanto, la observación práctica de Escobar es válida y muy necesaria: "hay pluralidad de posiciones y aproximaciones a la Biblia en el seno del protestantismo" y "la necesidad de un diálogo fructífero entre ellas".

Esta es una agenda concreta, con la cual no podemos menos que estar de acuerdo..

b) Una nueva praxis evangélica

Escobar trata de recuperar la mejor herencia evangélica de una praxis de transformación personal y social producida por el evangelio, y usa como ejemplo desafiador el de los cristianos que "siguiendo a Jesús" se han comprometido por la transformación de la sociedad en su preocupación por los necesitados.

> Sería trágico que por temor a los excesos de una teología de la liberación que coloca la praxis marxista en primer lugar, los evangélicos optaran por la indiferencia, por el apoyo acrítico a regímenes opresivos y corruptos y por el abandono de una herencia evangélica que ve el evangelio como factor de cambio... Este es el desafío que la teología de la liberación presenta y hay que tomarlo en serio. (p. 181)

Escobar describe la praxis evangélica como cristocéntrica, que arranca desde la conversión y es previa a toda otra forma de praxis cristiana. Es una praxis eclesial y misional, que está dando lugar a una teología de la misión, no académica, que se está forjando en respuesta a los interrogantes que plantea el pueblo de Dios y una nueva lectura de la Biblia. "El análisis sociológico", admite el autor, "puede ayudar a este pueblo a entender mejor su grado de fidelidad o infidelidad ... la efectividad de su servicio al prójimo, los nuevos desafíos y oportunidades que las nuevas situaciones plantean" (pp. 187-188). Pero, observa Escobar, "la praxis política de esta minoría no se ha definido todavía claramente". Esta es una observación que parece no tomar en cuenta el papel de sectores evangélicos importantes que han jugado un rol en el apoyo a gobiernos autoritarios (Chile, por ejemplo), o la praxis de evangélicos en Centroamérica que reflexionan su fe desde opciones dramáticas en un contexto de revolución y de violencia, y en muchos casos con una fuerte fundamentación bíblica.

Aquí asoma una vez más un problema que permea todo el libro: ¿qué entiende el autor por *evangélico*? Inicialmente adopta con reservas una tipología que distingue: 1) iglesias de trasplante; 2) iglesias evangélicas; 3) iglesias pentecostales. Escobar registra el hecho de que "la mayor parte de los protestantes de América Latina prefieren llamarse [évangélicos]", pero al usar ese término sin otros adjetivos para el grupo 2), ¿significa que a los del grupo 1) y el 3) no se los considera "evangélicos"?

Samuel Escobar nos va dando elementos de su imagen del evangélico, uniendo elementos del "pietista" europeo y del "evangelical" norteamericano: énfasis en la conversión personal y en la vivencia individual de la fe aun por encima de la formulación teológica, una pasión misionera y evangelizadora, un cierto puritanismo en la conducta personal, y una concentración en aspectos doctrinales que lo diferencian del católico-romano (p. 49). Más adelante, en la discusión con las teologías de la liberación se mencionan otras notas fundamentales de lo evangélico: "bíblico", "cristocéntrico", "contextual", "transformador" (pp. 63, 146, 163, 173, 175, 182, 190).

Por otra parte, Escobar reserva el título de evangélico sólo para aquellos autores con los cuales coincide, particularmente los miembros de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, y para ciertas figuras pioneras del protestantismo latinoamericano como Juan A. Mackay, Alberto Rembao, Angel Mergal y Gonzalo Báez Camargo, quienes han contribuído a su propio desarrollo teológico. A partir de la CELA II, Escobar identifica dos vertientes a las que llama "protestantismo ecuménico" y "protestantismo evangélico". Nuevamente cabe aquí la pregunta de si estos términos son excluyentes entre sí: el ser "ecuménico" ¿descalifica para ser "evangélico"? Si esto fuera así hemos llegado a una reducción excluyente que negaría nuestros orígenes como evangélicos latinoamericanos. Sería una ironía, puesto que, precisamente, las figuras citadas como señeras de nuestra herencia evangélica latinoamericana, (Mackay, Rembao, Mergal, Baez Camargo) eran todas, sin excepción, evangélicas y ecuménicas. Sin ninguna contradicción. Y con toda la lógica bíblica y evangélica, que no es necesariamente la misma de ciertas tipologías excluyentes que hemos heredado o importado.

A la luz de este estudio, coincidimos con su autor en que "el camino teológico está abierto". La Fraternidad Teológica Latinoamericana, tantas veces citada a lo largo de este trabajo, y a la que pertenece el autor, ha contribuído decididamente a abrir ese camino. Nos queda mucho por recorrer, pero podemos marchar juntos por él.

Mortimer Arias
Rector, SBL



PROGRAMAS DE ESTUDIO

Seminario Bíblico Latinoamericano
Apartado 901-1000, San José, Costa Rica
Tels.: 33-3830 ó 22-7555

Bachillerato en teología

Enfasis: Bíblico-teológico y pastoral
Requisito académico previo: Conclusión de estudios de secundaria (bachillerato)
Duración: Cuatro años (o menos, si ha cursado estudios universitarios).
El nivel académico es similar a las carreras universitarias. El programa está compuesto con cursos de Biblia, teología (diferentes corrientes), historia, sociología, y los aspectos prácticos de la tarea pastoral. Antes de iniciar su último año de estudios el candidato realiza un semestre de trabajo en su iglesia.

Licenciatura en teología

Areas de especialización: Biblia y teología, o ministerio pastoral.
Requisito académico previo: Bachillerato en teología o equivalente.
Duración: Dos años.
En la especialización bíblico-teológica, el programa culmina con la exposición de una tesis de grado. En el área pastoral, el candidato tiene la opción de sustituir la tesis por la aprobación de cuatro seminarios más un examen comprensivo.



Programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS)

Grados que se ofrecen: Diploma, Bachillerato y Licenciatura en teología.
Requisito académico: Para Diploma y Bachillerato, conclusión de estudios secundarios. Para Licenciatura, tener el bachillerato en teología.
Duración: La determina el estudiante. En forma individualizada, el candidato completa 10 módulos de estudio para el diploma, 32 para el B.T., y 12 para la L.T.
Sin desplazarse de su propia ciudad, el estudiante integra su praxis eclesial y comunitaria en su programa de preparación teológica. Diversifica su programa al incluir también otras modalidades tradicionales y no-tradicionales de educación. En varias ciudades de América Latina hay centros de estudio de PRODIADIS.

PROGRAMAS PARA LAS IGLESIAS EN COSTA RICA

Programa de capacitación básica
Para líderes de las iglesias y pastores.
Areas de estudio: Biblia, temas teológicos, obra pastoral.
Requisito académico: No hay.
Es un programa nocturno de cursos intensivos, de corta duración.

Diploma en teología

Programa de actualización en Biblia y teología.
Para egresados de instituciones teológicas, similares institutos denominaciones o centros bíblicos.
Propósito: Proveer la oportunidad para que actualicen sus conocimientos teológicos y pastorales.
Los cursos se planean conforme a las necesidades e intereses de los participantes.

Requisito general de todos los programas del SBL: Fe en Jesucristo y participación activa en una iglesia.

Historia y actualidad

El Seminario Bíblico Latinoamericano fue fundado en 1923 gracias a los esfuerzos evangelizadores y educativos del Dr. Enrique Strachan y su señora, en la búsqueda de métodos creativos para mejorar la capacitación de obreros para el pastorado y la evangelización. Los fundadores marcaron el rumbo de la institución con el lema: "Por Cristo y la América Latina".
El SBL es una institución evangélica interdenominacional e internacional, que busca ser fiel a su fundamento en la palabra de Dios y su compromiso con el evangelio del Señor Jesucristo, en medio de las profundas crisis y esperanzas de la sociedad latinoamericana.
El SBL es miembro fundador de la Asociación de Instituciones de Educación Teológica (ALIET). Es también Institución Anexa a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica. El Seminario está fielmente comprometido con las iglesias de Jesucristo en América Latina, y requiere el mismo compromiso de sus profesores y estudiantes.

SEBILA

Publicaciones Seminario Bíblico Latinoamericano
Apto. 901-1000, San José, Costa Rica
Tel. 33-38-30 y 22-75-55

OFERTA OFERTA OFERTA OFERTA

números especiales de

vida y pensamiento

revista del Seminario Bíblico Latinoamericano

Vol. 6, N° 1 junio, 1986



JUSTIFICACION Y JUSTICIA

¢175 $4.00 (porte incluido)

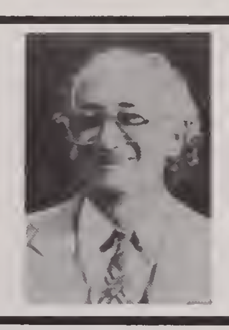


Vol. 6, N° 2 diciembre, 1986

La mujer: Biblia y teologia

¢175 $4.00 (porte incluido)

Vol. 7, N° 1 y 2 junio, 1987



La iglesia y su misión

¢175 $4.00 (porte incluido)

Para su pedido - pagado por adelantado
Ediciones SEBILA Apdo. 901-1000 - San José, Costa Rica

Estudios Bíblicos

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

Obra de investigación del A.T., que ha sido traducida a varios idiomas. Fundamental para hacer teología en América Latina. 125 pp.

(Peso: 130 g) *$2,60 ₡160*

EL LIBRO DE JOB
Jorge Pixley

El contexto social del libro, su teología, su estructura y una clara exposición del texto párrafo por párrafo. 233 pp.

(Peso: 190 g) *$2,20 ₡130,00*

LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS
Relectura de Juan 7:1–10:21
Hugo Zorrilla

Obra de erudición que propone que la fiesta de las enramadas forma el trasfondo socio-religioso de esta sección del Evangelio. Análisis crítico-literario y teológico del texto sobre esta base. 318 pp.

(Peso: 265 g) *$2,00 ₡130,00*

Revista Vida y Pensamiento

Vol. 2, Nos. 1 y 2 (1982). Artículos que ejemplifican el encuentro de la exégesis y la teología con la realidad social y la praxis pastoral.

No. especial, 1982. Misión y evangelización, con contribuciones de Africa, India y la China Popular. El rol de la educación teológica por extensión en el desarrollo de las iglesias del tercer mundo.

(Peso: 200 g c/u) *$1,00 c/u ₡50,00*

Vol. 3. No. doble (1983). Agotado.

Vol. 4, No. doble (1984, publicado en 1985). Artículos que muestran el eje que une la hermenéutica bíblica con la pastoral comprometida con los pobres.

(Peso: 240 g) *$3,00 ₡150,00*

Vol. 5, Nos. 1 y 2 (1985). Artículos de actualidad en teología, Biblia y pastoral.

(Peso: 160 g) *$2,00 ₡110,00*

Iglesia y Teología

EVANGELIZACION CONTEXTUAL
Fundamentos teológicos y pastorales
Orlando E. Costas

Comunicar la fe para transformar la realidad. El testimonio contextualizado visto en Esther y en Jesús.
(Peso: 140 g) *$3,50* *¢200,00*

POR LAS SENDAS DEL MUNDO CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana
Nuevas orientaciones y nuevos modelos bíblicos para la pastoral protestante en América Latina, de cara a nuestra realidad histórica. 127 pp.
(Peso: 140 g) *$3,50* *¢195,00*

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya
Un examen sistemático y una valoración teológica de los escritos de Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino. 244 pp.
(Peso: 200 g) *$4,90* *¢190,00*

LECTURA TEOLOGICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO
Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson
Varios colaboradores
Temas que van desde la exégesis y la teología bíblica hasta la pastoral, la educación y la historia de la iglesia. 244 p.
(Peso. 275 g) *$1,75* *¢95,00*

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez, Roberto Craig
Tres ensayos socio-históricos que dan perspectiva a la búsqueda de alternativas liberadoras en el protestantismo latinoamericano hoy. 91 pp.
(Peso: 90 g) *$2,00* *¢130,00*

COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA: Encuentro Latinoamericano. 15-18 de marzo de 1981
Incluye el documento elaborado en el encuentro, junto con ponencias de carácter bíblico-teológico y sociológico, sobre la co-participación de mujeres y hombres en la iglesia. 95 pp.
(Peso: 130 g) *$1,50* *¢100,00*

PORTE AEREO:
Calcule Ud. mismo el costo del porte que debe remitir junto con su pedido, utilizando la siguiente tabla. Si pide más de un libro, sume primero el peso de todsa sus selecciones y luego consulte la tabla.

	para Centroamérica	para el resto de América	para Europa
Hasta 150 g	$1,25	$1,80	$2,20
De 151 a 200 g	1,60	2,40	2,95
De 201 a 250 g	2,00	3,00	3,68
De 251 a 300 g	2,40	3,61	4,41
De 301 a 400 g	3,22	4,82	5,89
De 401 a 500 g	4,02	6,02	7,36

PORTE MARITIMO (Todos los países):

Hasta 150 g	$0,61
De 151 a 200 g	0,81
De 201 a 250 g	1,02
De 251 a 300 g	1,21
De 301 a 400 g	1,61
De 401 a 500 g	2,02
De 501 a 600 g	2,41
De 601 a 700 g	$2,83
De 701 a 800 g	3,23
De 801 a 900 g	3,64
De 901 a 1000 g	4,04
De 1001 a 1250 g	4,29
De 1251 a 1500 g	5,15
De 1501 a 1750 g	5,65

Hay descuento del 10% en pedidos personales de 100 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerías e instituciones hay descuentos del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.



Programa Diversificado a Distancia
PRODIADIS
Materiales para la educación teológica a distancia.

El programa Diversificado a Distancia (PRODIADIS) del Seminario Bíblico Latinoamericano edita una serie de módulos de estudio dirigidos a los estudiantes del programa. La dirección de PRODIADIS pone estos materiales también a la disposición de otras personas e instituciones que deseen tenerlos, sin que estén relacionadas académicamente con el Seminario.

	Precios con porte aéreo incluido	
	Centro América	Resto de América
Biblia		
Antiguo Testamento I, II, III. LaVerne Rutschman	$5.75 c/u	$6.25 c/u
Nuevo Testamento I. Ricardo Foulkes	6.25	7.25
Estudios en el evangelio de Juan. Hugo Zorrilla	5.75	6.25
Salmos de liberación y reconstrucción (Nivel licenciatura) Tomas Hanks	6.25	7.25
La hermenéutica bíblica desde la óptica liberadora. Victorio Araya	5.75	6.25
Estudios en I Pedro. Hugo Zorilla	5.75	6.25
Estudio e interpretación de la Biblia. Hugo Zorilla	6.25	7.25
El griego del Nuevo Testamento: texto programado (3 tomos). Irene W. de Foulkes	23.00	28.00
Teología		
Introducción a la teología. Pablo Leggett	5.75	6.25
Cristianismo y cultura. Pablo Leggett	6.25	7.25
Teología latinoamericana. Victorio Araya	5.75	6.25
Anabautismo radical y teología latinoamericana. LaVerne Rutschman	5.75	6.25
Materias instrumentales		
Castellano. Plutarco Bonilla	6.25	7.25
Introducción a la comunicación. Orlando Costas	5.75	6.25
Las ciencias sociales en el quehacer pastoral (2 tomos). Adolfo Ruiz	11.50	12.00
Técnicas de investigación bibliográfica. Luis Segreda y Victorio Araya	6.25	7.25
Obra pastoral		
Administración pastoral. Kenneth Mulholland y Rubén Lores	5.75	6.25
Culto cristiano. Alvin Schutmaat	6.25	7.25
Historia y filosofía de la educación cristiana. Saúl Trinidad y Julia Campos	5.75	6.25
La pastoral y el alcoholismo. Alan Hamilton	5.75	6.25
Pastoral juvenil. Carlos Tamez	5.75	6.25
Pastoral de la mujer (2 tomos). Irene W. de Foulkes y Elsa Tamez	11.50	12.00
Traducción bíblica y comunicación popular (Nivel licenciatura) Irene W. de Foulkes	5.75	6.25
Guía de proyectos de Acción/Reflexión. Rubén Lores, editor	5.75	6.25

Hay descuento del 10% para instituciones educativas en pedidos de 25 ejemplares o más.

Enviar a: **Publicaciones**

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
APDO. 901 • 1000 - SAN JOSE, COSTA RICA

Recibido: ____________
Enviado: ____________

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones.

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita.
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Aplique el descuento según las condiciones que aparecen en las listas de publicaciones.
4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publicaciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares y a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.
   NO se aceptan giros postales. No se envían materiales a crédito.

TITULO Y AUTOR	PRECIO UNIDAD	CANTIDAD	PRECIO TOTAL
		SUB-TOTAL	$
		(MENOS DESCUENTO SI SE APLICA; V. LISTAS DE PUBLICACIONES)	$
		SUB-TOTAL	$
		MAS PORTE AEREO POR UN PESO TOTAL DE ______ GRAMOS (V. LA TABLA)	$
		CANTIDAD TOTAL QUE ENVIA	$

Su nombre: ________________________________ Fecha: ____________

Dirección para el envío del pedido: ________________________________

____

Observaciones: ________________________________

____

____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: ______________________________

Calle o Avenida: ______________________ Tel: ______________

Ciudad: ______________________ Apartado o Casilla: ______________

Provincia: ______________________ País: ______________

Costo de suscripción anual $10.00 (dólares). Incluye porte aéreo.

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano

____

FIRMA

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvanse anotarme como suscriptor

Nombre: ______________________________

Calle o Avenida: ______________________ Tel: ______________

Ciudad: ______________________ Apartado o Casilla: ______________

Provincia: ______________________ País: ______________

Costo de suscripción anual $10.00 (dólares). Incluye porte aéreo.

Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico Latinoamericano

____

FIRMA

OFERTA DE CANJE

Ofrecemos en canje por **Vida y Pensamiento:**

Nombre de la revista: ______________________________

Institución que la publica: ______________________________

Dirección Postal: ______________________ Ciudad: ________ País: ____________

Periodicidad: mensual, bimensual, trimestral, semestral.

Nombre del encargado administrativo:

Observaciones: ______________________________

____

____

Vol. 8, Nº 1 VIDA Y PENSAMIENTO junio de 1988

SHALOM EN CENTROAMERICA



SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO